

آية الله جوادى آملى

نظير سبيل معارفها

في القرآن

ترجمة

دار الاسراء للنحقيق والنشر



دار الصفاة

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ
مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ



نَظَرٌ إِلَى الْمَعْرِفَةِ

فِي الْقُرْآنِ

آية الله جوادتي أملي

نظائر المعرف

في القرآن

ترجمة

دار الإسرار للنحقيق والنشر

دلالة الصيغة

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤١٧م - ١٩٩٦م

طبع بإذن خاص من دار الاسراء للنشر

قم: شارع بلوار امين. الفرع ٨ - تلفن: ٧١٦١٦٨ - ٧١٦١٦٧

بيروت - بئر العبد - الصنوبرية - مقابل سنتر داغر - بناية ذياب ومهدي

Tel: 837654 - 823518 - 601020

تلفون: ٨٣٧٦٥٤ - ٨٢٣٥١٨ - ٦٠١٠٢٠

Fax: 00961837654 - 00961603379

فاكس: ٠٠٩٦١٨٣٧٦٥٤ - ٠٩٦١٦٠٣٣٧٩

P.O Box: 63/24

ص. ب: ٦٣/٢٤



المقدمة

● موقع نظرية المعرفة:

تقع نظرية المعرفة في مقام الإثبات بعد كثير من المسائل العقلية، إذ إن تحصيل مسألة المعرفة سيكون أمراً عسيراً دون طي مقدمات كثيرة. ولكنها متقدمة على الجميع في مقام الثبوت، لأنه ما دامت نظرية المعرفة غير واضحة المعالم، ومادام لم يبيّن مقدار معرفة الإنسان بنفسه وما يحيط به، فسوف لن يكون هناك أية فائدة في طرح المسائل الفلسفية والكلامية وغيرها، وذلك لأن من كان أسيراً لوهم أن العالم غير قابل للمعرفة، ومن كان مستغرقاً في خيال أنه لا يمكن إدراك حقيقة أي شيء من الأشياء، فإن طرح وتوضيح المسائل العقلية المسبوقة بقبول أصل المعرفة لا يكون نافعا له.

● المنطق والفلسفة ونظرية المعرفة:

إن الاهتمام بمسألة المعرفة قد هيأ أرضية تدوين علم المنطق وتعلمه قبل الفلسفة والكلام، ولكن بعض المسائل المنطقية يعتبر في الحقيقة من المباحث الأساسية في الفلسفة، وذلك كإثبات أصل العلم (أن العلم والمعرفة لهما وجود)،

وأن وجودهما من سنخ الوجود المجرد، وأن هذا الوجود المجرد ينقسم إلى حصولي وحضوري، وأن كلاً منهما ينقسم إلى بديهي ونظري، وأن العلم الحصولي ينقسم إلى التصور والتصديق، وما شابه ذلك. وعند ذلك فإن كل واحد من الأقسام المذكورة يتناوله علم من العلوم المصطلحة ويجعله موضوعاً لأبحاثه. فمثلاً يبحث المنطق حول التصور والتصديق وسائر مسائلهما، ويبحث العرفان النظري في أطراف العلم الحضوري وأقسامه وأحكامه، وتؤمن الفلسفة بدورها مبادئ جميع هذه المسائل. ولهذا فالمنطق في نفس الوقت الذي يعتبر فيه من العلوم الإستدلالية، ويعد بلحاظ بعض الجهات من العلوم الحكمية، هو في حدّ العلم الجزئي لا الكلي، ومرتبته دون مرتبة الفلسفة الكلية.

والبحث حول ما يتعلق بعلم وجود المعرفة، أي إثبات أصل وجود العلم وبيان تجرّده وتقسيمه إلى ذهني وخارجي، وارتباطه مع العالم بلحاظ الحال أو الملكة، والارتباط الاتحادي بين العالم والمعلوم وسائر المباحث التابعة له، هو من المسائل التقسيمية للفلسفة، لأن للفلسفة ثلاثة أقسام من المسائل:

الأول والثاني منها مصونان عن قبول التقسيم، كالبحث حول تشكيك الوجود، أي أن حقيقة الوجود واحدة ذات مراتب، والبحث حول أصالة الوجود ومساوقته للشيئية، وأمثال ذلك؛ حيث إن موضوع هذين القسمين من المسائل هو نفس موضوع العلم بدون أي تقسيم فيه، مع الإلتفات إلى أنه يوجد فرق دقيق بين القسم الأول والقسم الثاني.

وأما القسم الثالث فهو مسائل يكون موضوعها قسماً من أقسام موضوع الفلسفة نفسه. فبعد انقسام أصل الوجود يكون كل قسم بدوره موضوعاً لمسائل معينة، مثل الوجود الذهني، ووجود العلة، ونحو ذلك. إذ بعد انقسام الوجود المطلق إلى الذهني والخارجي يقع حينئذٍ خصوص الوجود الذهني موضوعاً

لمسائله الخاصّة به، ومن هذا القبيل مسألة العلم والعالم والمعلوم التي تحتل مساحة واسعة في بحوث الفلسفة الأولى، لكن محور البحث الحاضر وما هو مطروح بالفعل ليس ما يتعلق بوجود المعرفة، بل ما يتعلّق بقيمة المعرفة وإمكانها، وكيفية ارتباطها مع المعلوم، ومدى كشفها عن الواقع، أو أنّها ليست سوى وسيلة، وعن الملاك الثبوتي لسلامة و سقم الفكرة، والمعيّار الإثباتي لتشخيص الصحيح وغير الصحيح، وما شابه.

وبناءً على ما مرّت الإشارة إليه، فمن الصعب تأمين جميع مسائل المعرفة من دون الإستعانة ببعض الأصول الموضوعية، ولكن في حالة إمكان الأخذ من الأصول المتعارفة و الأصول غير الموضوعية، فسوف يكون لها الأولوية.

● آراء المفكرين حول المعرفة:

اختلفت آراء المفكرين حول نظرية المعرفة. يقول المحقق الطوسي: يظن بعض الناس أن السوفسطائية اسم لطائفة خاصّة، لها فرقٌ متعددة، وقد توزعت إلى ثلاث فرق:

الأولى: اللأدرية.. وهؤلاء هم القائلون بأننا نشك في كل شيء، ونشك حتى في شكنا هذا.

الثانية: العنادية.. وهم القائلون بأنه لا توجد أي قضية بديهية أو نظرية من غير معارض ومقاوم لها.

الثالثة: العندية.. وهم الذين يتوهمون بأن مذهب كل فرقة هو حق بالنسبة لها، وباطل بالنسبة إلى خصومها. وأحياناً يكون كل من النقيضين حقّاً بالنسبة إلى شخصين اثنين، وإنه لا حقّ في الواقع ونفس الأمر.

ثمّ يقول: يقول أهل التحقيق: إن كلمة «سوفسطا» يونانية، لأن «سופا» في اللغة اليونانية معناها العلم والحكمة، و«اسطا» معناها المغالطة؛ فالسوفسطائية إذن علم المغالطة وعلم عمل المغالطة، كما أن «فيلا» بمعنى المحب، و«فيلسوف» بمعنى محب العلم. ثمّ عُرِّبَت الكلمتان واشتُقَّت منهما كلمة السفسطة والفلسفة. ويقول المحققون: لا يوجد في العالم فرقة مذهبها المغالطة، بل كل مغالط وصاحب فكر باطل، يكون في موضع غلطه وخطئه سوفسطائياً. وهناك الكثير من الناس متحIRON في تشخيص المعارف الحقّة وليس لهم أي مذهب محدد، وقد رتبوا العديد من أمثال هذه الأسئلة والإيرادات وأسندوها إلى السوفسطائية^(١).

و كلّ مَنْ يقبل أصل المعرفة يقبل غالباً المعرفة البديهية كما يقبل المعرفة النظرية أيضاً، ومن هذه الجهة فإنّه يقبل تقسيم المعرفة إلى بديهية ونظرية، والمهم هو الانتقال من البديهي إلى النظري واكتساب النظري من البديهي.

ولا يرى الإمام الرازي الانتقال من البديهي إلى النظري في باب التصورات ممكناً، لأن المطلوب إذا لم يكن متوجّهاً إليه فطلبه محال، وإذا كان متوجّهاً إليه فطلبه تحصيل حاصل. إذن أصل الطلب ممتنع في كلتا الحالتين. فإن قيل: فإذا كان المطلوب ملتفتاً إليه من جهة، ومغفولاً عنه من جهة أخرى؟ فالجواب: إن طلبه من تلك الجهة الملتفت إليها يكون مستحيلاً لكونه تحصيلاً للحاصل، وطلبه من الجهة المغفول عنها ممتنع لمجهوليتها.

و يرى المحقق الطوسي (رحمه الله) هذه الشبهة مغالطة صريحة^(٢)، وسيطرح حل هذه الشبهة في الكتاب الحاضر.

(١) نقد المحصول: ص ٤٦.

(٢) نقد المحصول: ص ٦-٧.

وينكر السُّمْنِيَّةَ^(١) التفكير المنتج مطلقاً، وعلى أساس هذا الوهم لا يرون أي فكر مفيداً للمعرفة.

ويرتضي ثلّة من المهندسين وجود التفكير العلمي المفيد في الحساب والهندسة، بينما ينكرونه في الإلهيّات، ويقولون إن الهدف النهائي في العلوم الإلهيّة هو نيل الأفضل والأنسب، وأنه لا طريق لسجزم بها.

والسعي الحثيث للمحقق الطوسي (رحمه الله) نفسه في الردّ على نظائر هذه الآراء التافهة و الأفكار الزائفة^(٢) خفف عن الآخرين مؤونة الرد عليها.

وقد أشار المرحوم علم الهدى في الذخيرة قبل المحقق الطوسي (رحمه الله) إلى شيء من آراء السمنية في أن الأخبار لا تفيد العلم، وأن المعرفة لا تتحصّل عن طريق الأخبار، وقام بنقدها^(٣).

وقد قسّم الإيجي شارح المواقف - قبل نقل كلام المحقق الطوسي (رحمه الله) - السوفسطائية إلى ثلاثة أقسام، أفضلها اللاأدرية، والقسمان الآخران: العنادية، والعندية. وشرح شبهتهم، وذكر دليل العندية بأن الشخص المتبلى بمرض الصفراء يحسّ طعم السكر مرّاً، وأن نتيجة ذلك هو تبعيّة الحقائق والمعاني للإدراك، ثم قال: إذن السوفسطائية قوم كان لهم نحلة ومذهب وقد انقسموا إلى ثلاث شعب، وبعد ذلك نقل كلام المحقق الطوسي من غير أن يذكر اسمه، كما يلي: «قيل لايمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء يتحلون هذا المذهب».

(١) بضم السين وفتح الميم: عبدة الأصنام و القائلون بالتناسخ. و قيل لهم السمنية نسبة إلى سومنات الهند.

(٢) نقد المحصل: ص ٤٩ - ٥١.

(٣) نقد المحصول: ص ٣٤٤.

و يرى محمد بن أسعد صديق الدواني في شرح العقائد العضدية بأن السمنية ينكرون المعرفة العلمية، وقد ذكر أن النظر والإستدلال لا يفيد العلم بنظرهم. ونقل بعد ذلك كلام شارح المواقف بأن هؤلاء قائلون بالتناسخ، ثم أضاف قائلاً: من الممكن أن يكون هؤلاء لديهم ظن بالتناسخ لا علم به، لأن أساس الفكر والمعرفة عند هؤلاء هو أن تحصيل العلم إنما يكون عن طريق الحس فقط، والتناسخ أمر غير حسي^(١).

● أحكام نظرية المعرفة:

إن علم المعرفة بدون الإطلاع على مبادئه وأحكامه أمر غير متيسر، ولا كلام في أن التقليد في النظر الفلسفية للعالم غير صحيح ومردود عند المحققين في العلوم الإلهية، ويرى علم الهدى (رحمه الله) في الذخيرة^(٢) والشيخ الطوسي في تمهيد الأصول^(٣) وجوب النظر والإستدلال ضرورياً، كما أن المتكلمين الآخرين قد أفتوا بوجوبه، وعلى الرغم من اختلاف الذين أفتوا بوجوب النظر والإستدلال في سند هذا الوجوب، وهل هو العقل أو الشرع لكن ليس هناك أي شك في أصل ضرورته. فالمدافعون عن الفكر الأشعري يرون أن سند هذا الوجوب السمع، ويرى أصحاب الفكر الإعتزالي أن وجوبه عقلي^(٤)، كما أن القفال الشافعي وبعض فقهاء الحنفية يرون أن وجوبه عقلي أيضاً^(٥).

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلسفة و المتكلمين: ص ٢٤٠.

(٢) الذخيرة: ص ١٦٤.

(٣) تمهيد الأصول: ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٤) نقد المحصل: ص ٥٨.

(٥) نفس المصدر: ص ٥٨.

و الشيء الملفت للنظر أنه وبالرغم من أن أول الواجبات كما عرّفناها كثير من مصادرها الدينية هو معرفة الله سبحانه وتعالى «أول الدين معرفته»^(١). كما جاء عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) أيضاً بأنّ عصارة العلوم في أربعة أقسام: أولها أن تعرف ربك. ولكن قبل معرفة المعروف (أي متعلق المعرفة) لابدّ من معرفة نفس المعرفة، أي أن علم المعرفة مقدم على معرفة الله، لأنّه مقدّمة له، وإن كانت معرفة الله مقدّمة عليه لأنها تعدّ هدفاً له. ولهذا لا ينبغي حسابان التنازع في تعيين أول الواجبات هل هو معرفة الله، أو نفس المعرفة، أو معرفة المبادئ الأقرب، تنازعاً معنوياً، لأن محور النزاع شيثان، ومع هذا الحال فإن النزاع لا يتجاوز محور اللفظ.

و توضيح ذلك: إن المعرفة الهدفية منحصرة بالله تعالى، ولكن المعرفة المقدميّة لها مراحل، وتقع جميعها قبل معرفة الله، ولها جنبه إعدادية و تمهيدية، وإذا ذُكرت قبل معرفة الله فهي نظير التعليم الذي يذكر أحياناً قبل التزكية، وهذا التقدم الذكري ليس لأن التعليم قبل التربية والتعلّم قبل التهذيب، بل لأجل أن التعليم مقدّمة للتزكية، رغم أن التزكية مقدّمة على التعليم، لأن كل وسيلة مقدمة للهدف، وإن كان الهدف مقدماً وعلّة غائية للوسيلة. والعلّة مقدمة على المعلول دوماً، وخاصة المعلول الإعدادي.

و يحصل التقدّم والتأخر بين العلل الإعدادية والتي بدراسة درجاتها يتضح الإهتمام ببعض المسائل النفسية بصورة جيدة، وذلك أنّه قبل النظر والاستدلال الذي يطرح في مذهب المعتزلة كأوّل واجب للمعرفة هناك، يطرح قصد التفكير وقصد امتلاك التحقيق، حيث إن رتبتهما قبل نفس التفكير، وإلى هذا ذهب إمام

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١.

الحرمين أيضاً حيث يرى بأن قصد التفكير واجب قبل النظر والإستدلال. والذي وصل عن أبي هاشم في هذا المجال - أيضاً - هو أن أول الواجبات المقدمة وأول الأمور الضرورية المقدم على أي واجب آخر هو الشك، لأن الشك البناء يهتئ أرضية القصد وعزيمة الفكر، ثم يتحرك الفكر والنظر إلى الهدف.

وفي الحقيقة، فالذي يثير القصد ويهتئ العزيمة للحركة سيكون ذلك الشك. ومع أن المحقق الطوسي قد أفتى بعدم صحة كون الشك أول الواجبات، لأن الشك أولاً غير مقدور، وثانياً لن يكون هدفاً رسمياً للعاقل، ولكن يمكن أن يقال هكذا:

أولاً: سيكون الشك مقدوراً بالواسطة، وذلك أنه وإن لم يكن هناك إصرار عند أي مفكر على الشك والترديد، ولكن التحقيق حول موضوع معين والخروج من جو العادات والتقاليد والدخول في عالم التبع والتحقيق يكون غالباً مترافقاً مع الشك البناء، لا الشك الذي يغلق محور التفكير كما عبّر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿فهم في ريبهم يترددون﴾^(١).

وثانياً: الشك مقصود مقدمي لا مقصد أصيل، ولهذا اعتبر البعض الشك البناء أول الواجبات.

ومن هذا الطريق تتضح أهمية الشك البناء. والمحقق هو من يرد محيط الإستدلال والإختيار للصواب مستفيداً من قنطرة الشك والتقييم الصحيح لطرفي الإثبات والنفي في المسألة، وتحقيق لوازمها من جميع الجوانب والصبر العلمي والتأمل الطويل حول المستلزمات والآثار السيئة أو الحسنة لكلا الطرفين.

● كيفية حصول النتيجة بعد المقدمات:

معرفة النتيجة بعد الإطلاع على المقدمات هي بنحو العادة وغير ضرورية عند بعض، وبنحو الضرورة عند آخرين؛ أي أن العلم بالنتيجة بعد معرفة المقدمتين قطعي، وإن كانت المجموعة الأولى قائلة بأنه أمر عادي ويقبل التخلف. ومن جهة أخرى فإن حصول النتيجة عند بعض المفكرين إنما يتم بتعليم من الله سبحانه، وعند آخرين - كالمعتزلة القائلين في مثل هذه الموارد بتولّد المسبب من السبب بالواسطة - يرون بأنه من فعل صاحب الإستدلال ويمتنع عليه التخلف.

وأما الأشاعرة فقد رأوا بأن حصول النتيجة أمر عادي وغير ضروري، وذلك بسبب إنكار الضرورة و تمشياً مع جاري العادة. وأفتى الإمام الرازي من جهة بضرورة حصول النتيجة بعد طي المقدمات؛ وهنا وافق المعتزلة و خالف الأشاعرة، ومن جهة أخرى يرى بأنّ ذلك فعل الله سبحانه لا فعل المستدل، وفي هذا القسم خالف المعتزلة و وافق الأشاعرة.

و قيل بأن الإمام الرازي أخذ هذا من القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين، لأنها قائلان بأن الاستدلال يفيد النتيجة والعلم على نحو الضرورة، ولكن الاستدلال ليس هو العلة أو المولّد لذلك^(١).

● المعرفة عند الإسماعيلية:

يرى الإسماعيلية أن معرفة الله سبحانه بدون الإمام المعصوم أمر مستحيل، لكثرة اختلاف وجهات النظر في هذا المجال، ولو كان الإستدلال وحده كافياً

(١) نقد المحصل: ص ٦٠ - ٦١.

لما حصل هذا الاختلاف الكثير أبداً. وبما أن اختلاف آراء المنكرين حوله فاحش وكثير، فالاستدلال إذن غير كافٍ.

ومن جهة أخرى فإن العلوم الضعيفة [غير المعقدة] كالنحو والصرف تحتاج إلى معلّم، فاحتياج الناس إلى معلّم في العلوم الأصعب يصبح أكثر ضرورة.

قال المحقق الدواني في نقد ذلك: إن خلاصة الاستدلال السابق صعوبة المعرفة من غير معلّم معصوم لا امتناع ذلك، وإذا كان الاختلاف الواسع علامة عدم العلم، فإنّه يوجد أيضاً اختلاف كثير حول الإحتياج إلى الإمام المعصوم والمعلّم المصون عن آفة الخطأ والنسيان^(١).

وللمحقق الطوسي في هذا المجال نظرة شاملة، فيقول: الذين يقولون بأن المعرفة لا تحصل من غير إمام، لا ينكرون النظر والاستدلال، بل يقولون: النظر العلمي مثل نظر العين، وإرشاد الإمام المعصوم (عليه السلام) مثل الشعاع الخارجي، وكما أن البصر لا يحصل من غير نظر وشعاع، فكذلك معرفة الله لا تحصل من غير نظر وتحقيق علمي من جهة، وضوء شعاع إرشاد المعصوم (عليه السلام) من جهة أخرى، ولفظة التعليم شاملة لكلا الشرطين. وأمّا الإلهام في صورة حصول الاطمئنان بصدوره من ناحية القدس الإلهي فهو غير متميّر بلا تحقيق، كما أن تزكية الباطن - باتفاق جميع أهل التصوف - لا تفيد المعرفة إلّا بعد طمأنينة الروح في مسألة المعرفة، سواء كان ذلك الاطمئنان ناتجاً من اليقين أو من التقليد، وإذا زال الإعتقاد مع ظهور الشك فهو إنما يحصل بالنسبة لغير أهل اليقين، لأن اليقين غير قابل للزوال.

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين: ص ٢٤١.

● اختلاط المسائل الفقهيّة والأصوليّة بتحقيقات علم الكلام:

التحقيق في علم المعرفة في كتابات مجموعة من المتكلمين القدماء يظهر جلياً اختلاط المسائل الفقهيّة و مسائل أصول الفقه بالمسائل الكلاميّة والإمتزاج اللامدروس لبحوث هذه العلوم العديدة مع بعضها، كما يمكن مشاهدة أبحاث المنطق في ثنايا سطور بحوث الكلام.

من هنا فإنّ التقدم الملحوظ لمسألة علم المعرفة في العصر الحاضر محل تقدير. ويلاحظ بشكل كامل التأثير المهم لمسألة علم المعرفة في الآراء المختلفة لأهل الكلام والفلسفة، والأفكار المختلفة في أقسام علم الكلام، والمسالك الفلسفية المتنوعة، و المشارب العرفانية المتعددة المتضاربة مع بعضها. ولهذا فإنّ العلامة الطباطبائي (رحمه الله) الذي كان سباقاً في هذا الطريق، ومع الإعتراف بأن دراسة مسألة وجود المعرفة والإطلاع عليها متأخر عن كثير من المسائل الفلسفية، فقد خصّ قسماً ملحوظاً من كتابه أصول الفلسفة بعلم المعرفة، وقد طرحه وبيّنه قبل طرح كثير من المسائل الفلسفية الأصيلّة.

(العقائد القديمة):

● آراء القدماء والعلوم الحديثة:

بقطع النظر عن الإشكالات المطروحة في علم المعرفة - والتي أجيب عن بعضها في هذا الكتاب - قد يُقال أحياناً: إن معرفة كل إنسان مسبقة بمعارفه القبليّة ومصبوغة بأفكاره السابقة. والأفكار السابقة لكل شخص حجاب مانع له عن الرؤية الواقعية.

ومع أن لهذا الموضوع شواهد تؤيّده إجمالاً، ولكنه غير تام على إطلاقه. طبعاً

كل إنسان يستنتج حول الأمور النظرية الإستنتاجات المناسبة مع أسسه ومبانيه الإستنباطية، فمن لم يكن من أهل الإجتهد والتفكير الإستدلالي الصحيح، ولم يكن يملك مباني برهانية فإنه يستفيد من الموضوع النظري بشكل لا يخالف عاداته التقليدية. ولكن المفكرين من ذوي الأصالة الذين يقيّمون كل فكر مع مقوماته الداخلية، وينظرون بكمال الإنصاف إلى صحته ونقائصه، فانهم لا تحول الفروض أو الأصول الفكرية الإستدلالية عندهم عن التعميق في محتوى الفكر الجديد، ولا تكون حجاباً دون النفوذ في أعماقه، أو البحث في أطرافه، أو صعود مرتفعاته أو الإحاطة به أو التفحص في قربه أو بُعده مع الموضوعات الخارجة عنه. ولهذا عندما يرون النقص في ذلك الفكر البديع يكملونه أحياناً، أو يصححونه إذا وجدوه معيباً، أو يقوونه إذا رأوه ضعيفاً، ويقبلونه من غير تدخل أو تصرف إذا وجدوه مبرراً من كل عيب ومنزهاً عن كل نقص، وإذا وجدوا هذا الضيف العزيز أفضل من أفكارهم الغالية التي قضوا معها عمراً مديداً، فإنهم يرفعون اليد بشكل كامل عن ذلك الذي كان عزيزاً عندهم فترة طويلة، ويفتحون القلب للفكر الجديد البديع. وهذا دليل على ابتكار الإنسان من جهة، وإزالة الحجاب من جهة أخرى؛ وعدم تأثير الفروض السابقة من جانب، وعدم قيمة الإستنتاجات السابقة من جانب آخر.

و من هنا يمكن القول: إنه يمكن أن تتجلى واقعية العالم على أي حال هي عليه في محل ضيافة القلب، كما أن ميدان القلب أيضاً له قدرة إخافة عفريت الوهم وتقوية ملك العقل. والأفضل من ذلك القدرة التي تمسك أذن العقل بيدها اللامرئية، وتحرره من عقال الشر، وترنم بالقول:

«أمسكت أذن العقل وأمرته أن اخرج أيها العقل فقد تحررت منك اليوم»

تحول الحصول إلى الحضور، وانقلاب العقل إلى القلب، والفرار من مشرب

المشائية إلى ذوق الإشراق في مسائل كثيرة من قبيل أفكار المثل، وأرباب الأنواع والكثرة الطولية والعرضية لشيخ الإشراق^(١).

و أيضاً تطور البحث المحض إلى الفكر الممزوج بالذكر، والإنقلاب من التسبب إلى التوسل، والفرار من تتبع الأقوال والكتب إلى التضرع في فناء الكتاب الكريم، وتقليل القيل والقال في النهار، وتكثير التهجد في الليل الضامن لنيل المقام المحمود في موضوعات لا تُحصى، من قبيل الانتقال من أصالة الماهية إلى أصالة الوجود، والاعتقاد بتكوّن الروح الإنسانية بالطريقة المشائية والانصراف عن ذلك، والاعتقاد بجسمانية الحدوث وروحانية البقاء ... وما شابه لصدر المتألهين (قدس سرّه) والذي خرج بشرح الصدر وتيسير المباحث الفكرية المشائية، والتناسق مع المشاهد الذوقية للإشراق في ظل العرفان الأصيل الذي هو تراث الشيخ الأكبر (قدس سرّه) كطاقة من باقة وهدية عشق وممر ومعبر إلى الساحة المقدسة للقرآن والعترة، وأخذ من عطاياها ما لا تقدر مطاياهم على حمل وصفه، فطوبى له وحسن مآب.

● اختلاف التحقيقات الكلامية والفلسفية والعرفانية في مسألة المعرفة:

قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن عبد الله (٣٢٥ - ٤١٥) مع أنه لم يكن من المتقدمين في فن الكلام، وكان من ورثة متكلمين، أمثال العلاّف والنظام والجاحظ والجبائيان ... وما شاكل، ولكن طراز تفكيره في علم المعرفة يشبه مورّثي هذا العلم أصحاب الخطوات الأولية فيه، في محور وجوب النظر والاستدلال ولزوم التفكير حول معرفة الله، وتقسيم الوجود إلى موسّع ومضيق، والإشتراك اللفظي لكلمة «النظر» بين نظرة الباصرة وبين النظر

(١) شرح حكمة الاشراق: ص ٣٧١، حكمة الإشراق: ص ١٥٦ الطبعة الجديدة.

بمعنى الانتظار: ﴿ فنظرة إلى ميسرة ﴾، ﴿ فناظرة بم يرجع المرسلون ﴾، وبمعنى عطف العناية و الرحمة: ﴿ ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ﴾، وبمعنى التقابل: (داري تنظر إلى دار فلان)، وبمعنى التفكير القلبي: ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾. وتحديد المراد من أي واحدة من هذه المعاني مرهون بالقرينة والشاهد، ووجود مسائل أخرى من هذا القبيل. وفي الختام يرى حقيقة المعرفة شيئاً يكون أساساً لهدوء الروح وبرودة الصدر واطمئنان القلب، وحينئذٍ مع هذا الإعتقاد الذي يكون للفكر فيه دورٌ أساسيٌّ في معرفة الله أفتى بالوجوب المقدمي للنظر والإستدلال لأجل معرفة الله، والتي هي مُهدف أصيل.

ويوجد في مقابل هذه المجموعة من المتكلمين مجموعة أخرى معروفة باسم «أصحاب المعارف» لا يرون النظر سبب المعرفة، ويعتقد بعض هؤلاء بأن جميع المعارف تأتي عن طريق الإلهام، وليس للنظر والإستدلال دور في ذلك. وترى مجموعة أخرى النظر بأنه مبدأ قابل لازم، وله دور العلة المعدّة من غير أن يعترفوا له بأيّ تأثير في العلة الفاعلة^(١).

و طراز علم المعرفة عند هذه المجموعة من المتكلمين هو صبغة فقهية تماماً، والشاهد على ذلك طريقة استدلالهم في وجوب التفكير. وفهم هذه المجموعة لمسألة النظرة الكونية للعالم نظير العبادات الفرعية، حيث يجعلونها في أسفل المراحل، أي فكما أن البعض يعبد الله عبادة العبيد، وعندهم دفع الضرر المحتمل مقدّم على جلب المنفعة، وإذا لم يكن هناك ضرر محتمل فلا يفكرون في معرفة العالم ولا العالم. فهم يرون - أيضاً - أنّ معرفة واجب الوجود لازم خوفاً من الضرر المحتمل، وإلاّ فقليلاً ما يطرح الكمال النفسي للنظرة الكونية للعالم وتفرّع ذلك على «علم المعرفة» وترتب ذلك على «علم العارف» والغوص في أعماق

(١) شرح الاصول الخمسة: ص ١١ و ٤٤ و ٦٧ و ...

﴿نفخت فيه من روحي﴾ والتمييز بين رؤوس الأمور الأولية للروح الإنسانية وما يحصل عليه من تحقيق الكتب والدرس والبحث وتقييم جوهره علم المعرفة في كتابات المتكلمين والذين أكثرتهم من أهل السنة. والبحث الإجمالي في كتبهم الكلامية يجعل المحقق المتبع - في كثير من المسائل الفقهية والأصولية والحديثية - يعتقد بعدم قدرة أحد منهم على التواجد مباشرة في الكتب الفلسفية الجيدة. وقد سدّ الفلاسفة المتضلعون الطريق بوجه أي نوع من المسائل الاعتبارية إلى المنطقة المحرمة للمسائل العقلية، وهم يطرحون نظرية المعرفة من وجهة نظر المنطق والفلسفة و العرفان، والتي تستمد من الفكر البرهاني أو الشهود الوجداني.

و أولئك الذين هم في صدد نقل المعقول لا العقل يثبتون مسألة معرفة الواجب تعالى ولزومها مثل سائر المسائل الفقهية مستندين إلى ظاهر الدليل اللفظي أو الإجماع المنقول، وأمثال ذلك، يقولون مثلاً: بما أن النصوص الشرعية قد أوجبت معرفة الله تعالى، وهذا الواجب مطلق أيضاً غير مشروط، وتحصيل ذلك من غير استدلال وفكر غير مقدور، والنظر والتحقيق مقدمة الواجب المطلق، وكل ما كان مقدمة لواجب مطلق فتحصيله واجب شرعاً أيضاً، ولهذا فالنظر والاستدلال لمعرفة الله تعالى واجب شرعي^(١).

هذه خلاصة استدلال الأشاعرة على وجوب المعرفة، وذلك أيضاً محصول برهان المعتزلة، والذي يرى عن طريق العقل أن دفع الضرر المحتمل والعقاب المظنون واجب، ويرى التحقيق حول معرفة الله لازماً.

ومع أن البعض قد اعتبر أمثال هذه المباحث من مبادئ علم الكلام

(١) شرح مقاصد التفتازاني: المبحث الرابع من الفصل الثاني.

ولم يعدها من مسائله^(١)، ولكن فحصهم الدقيق حول مسألة المعرفة هو كما مرّت الإشارة إليه.

وقد استدّل الشيخ الطوسي (رحمه الله) في ذيل الآية (١٠٣) من سورة البقرة: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ كما يلي: إن الآية السابقة لها دلالة على بطلان قول أصحاب المعارف لأنّه لو كان مقصود الآية من كان عارفاً، لما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾.

فيُعلم أن بعض العلوم لم يكن حاصلًا من قبل، وحصل بالغوص والفحص والدرس، كما يقول في ذيل آيات التفكير والإستنباط والتدبر مايلي: لقد كانت هذه الآيات دليلاً على وجوب النظر والفكر حول خلق العالم، وهي تتضمّن الثناء على المستدلّين والمفكرين، و الردّ على مَنْ أنكر وجوب التفكير، ورأى أنّ الإيمان لا يتأتّى إلّا عن طريق النقل والتقليد^(٢). وكذلك القدح في من يرى ضرورة المعارف الدينية، ولا يرى اعمال النظر أمراً لازماً^(٣).

وقد مرّت الإشارة إلى أصحاب هذا النوع من التفكير المذكورين باسم أصحاب المعارف، والذين يتوهمون بأنّ معرفة الله ضرورية، وكل من لم يعرف الله تعالى بالمعرفة الضرورية فليس مكلفاً^(٤).

تنبيه: طرح الشيخ الطوسي (قدس سرّه) في أنحاء تفسير التبيان في ذيل الآيات

(١) شرح مقاصد التفتازاني: الفصل الأول من المقصد الأول.

(٢) تفسير التبيان: ج ٣، ص ٧٨ وج ٤، ص ٤٠ و ص ٣٨٣.

(٣) نفس المصدر: ص ١٠١ و ص ٢٧١.

(٤) تفسير التبيان: ج ٤، ص ٤٣٨، وج ٥، ص ١١٥ و ص ١٧٥ و ص ٢٢٩، وج ٦، ص ٣١٢، و

ج ٧، ص ٩٧ و ص ٤٤٤، وج ٩، ص ٣٣ و ص ١٣٣ و ص ٢٣٧، وج ١٠، ص ١١.

البرهانية ردّ قول أصحاب المعارف وكرّر انتقادهم والقدح بهم، وذلك لأجل أن إحدى أهم مسائل المعرفة وأشهرها هي حول التفكير الجامد لأولئك الذين يعتقدون بضرورة معرفة الله تعالى، ويتوهمون استحالة ذلك أو عدم إمكانها، كما أن مسألة الجبر أيضاً من هذا القبيل. ولهذا تعدّ مباحث إبطال التفكير الجبري الأشعري من أبرز المباحث العامة لتفسير التبيان.

وإلى جانب هذه المسألة فالالتفات إلى هذه الملاحظة نافع وهي أن للقياس العقلي والمنطقي الذي ينتج اليقين والقياس الفقهي والأصولي، والذي هو التمثيل المنطقي الذي لا يولد اليقين، دوراً مؤثراً في علم المعرفة. وقد ميّز المرحوم الشيخ الطوسي بينهما بهذا التمييز المنطقي حذراً من الاختلاط، وبين الآيات التي هي على منوال القياس العقلي بهذا القياس المصطلح المنطقي ونزهها من تلويث القياس التمثيلي الذي تورّطت به مجموعة من أصحاب النظر والإستدلال، وقد أورد ذلك في ج ٨ ص ٢٣٨ وص ٤٧٨.

وهناك التفاتة أخرى وهي أن بعض المسائل النظرية في العصر القديم تعد جزءاً من ضروريات العصر الجديد. وإذا كانت هناك مجموعة من الناس في العصور السالفة ترى ضرورة معرفة الله تعالى وتتوهم استحالة الكسب العلمي، فهي كمثال ذلك الذي يحرم الكسب والتصنيع والإستفادة من الثروات الطبيعية ويحرم استخراجها، ويعيش في حياة جامدة مبرراً ذلك بالزهد والتحجر والإنجماد. ولا يمكن قبول مثل هذا القول في عالم التصوّر لولا نقل المرحوم الشيخ الطوسي له في التبيان، فهو يقول في ذيل الآية «٦١» من سورة هود: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ يقول: الله الذي جعلكم قادرين على إحياء الأرض وخلقكم قادرين على إعمارها، ثم يقول: وفي هذه الآية دلالة على

فساد قول من حرّم المكاسب^(١).

و بالطبع سيكون حقاً علينا الاعتراف والتقدير للتحقيقات العلمية للرجال المعروفين أمثال الشيخ الطوسي، والتي لم تكن نافعة ومفيدة للعصور السابقة وحسب، بل كانت أساساً للبركة لقرون طويلة.

● سرّ خمول علم المعرفة عند القدماء من أهل السُّنة:

إن سرّ خمول علم المعرفة في عصور السلف هو الرؤية المتحجرة للظاهرين والذين لم يكونوا قائلين بوجوب الإحتياط في المسائل الفقهية فيما لا نصّ فيه فقط، بل في المسائل العقائدية أيضاً، لأنهم هجروا القرآن وتذرّعوا بالتحريف أو صعوبة الفهم أو علل غامضة أخرى كانت في البين، وأبعدوا تعليم الكتاب والحكمة من حوزة التعليم فأغفل الكثير من الآيات القرآنية التي تدعوا إلى النظر والتدبر والتفكير والتعقل وأمثال ذلك. أو ممّا هي مصداق للإستدلال ونموذج للإحتجاج وما أشبه.

والعجيب من البعض الذين تمسّكوا بمثل نسيج العنكبوت قد استدّلوا بهذا النحو فقالوا بأن النظر والتدبر لا يفيد العلم، وتوهموا بأنّ اختلاف العلماء وتبدّل آرائهم شاهد على عدم جدوى التفكير، وبيّنوا كثيراً من هذا المنسوجات. وربما قالوا كما مرّ سابقاً إنّ تحصيل العلم غير مستطاع لنا، لأن الموضوع إذا كان معلوماً فتحصيله محال، وإذا كان مجهولاً فطلب المجهول ممتنع.

و الأعجب من هذا كله ما قالوه من أن التدبر في المسائل العلمية قبيح، ولا يأمر الله تعالى عباده بأمر قبيح مطلقاً، ورأوا أن السرّ في قبح النظر والتفكير هو

(١) التبيان: ج ٦، ص ١٦.

أن الإستدلال في كثير من الموارد يجرّ إلى الجهل والخطأ، و كل ما يوصل إلى الجهل والقبح فالإقدام عليه قبيح، والله لا يأمر بالقبيح. ومن جهة أخرى فقد اشتهر على الألسن: «مَنْ طلب المال بالكيمياء أفلس، وَمَنْ طلب الدين بالكلام تزندق».

وقد ذكر الإمام الرازي جميع الوجوه المذكورة في تفسيره ج ١ ص ٣١١ وردّ عليها بطريقته الخاصّة في النقد الجدلي. ولكن صدر المتألهين نقلها جميعاً بشكل مفصل ونقدها نقداً عقلياً، وأقام أدلة كثيرة على ضرورة التفكير في المعارف الإلهية و تبين طريقة القرآن وسيرة أنبياء الأديان التوحيدية و سلوك المعصومين وأسلوب ورثة الثقلين^(١).

و المؤسف أكثر من جميع ذلك هو القول بأن الإهتمام بعلم الكلام بدعة والإستدلال على هذا الإدّعاء الواهي بالقرآن والخبر والإجماع والأثر، وقد نسجوا في تقرير الإجماع لستر جسد أصحاب الأئمة الفارغة قولهم: إن هذا العلم لم يتكلم به الصحابة، فهو إذن بدعة وحرام. وأمّا الأثر فقد نسجوا قولاً لمالك بن أنس: «إياكم والبدع». فيُسأل: ما هي البدعة وما هي البدع؟ فيقول: هي كلام أهل الدين حول أسماء الله وأوصافه وكلامه، ولم يسكتوا عمّا سكت عنه الأصحاب. وسُئل سفيان: ما هو الكلام وما حكمه؟ فقال: اتّبع السنة واطرك البدعة. وقال الشافعي: إذا ابتلى الله عبداً بكلّ ذنب سوى الشرك فهو خير له من أن يكون داخلاً في شيء من علم الكلام، وإذا أوصى أحد بكتبه العلمية، وكان بين تلك الكتب كتب في علم الكلام، فلا تشمل وصيته تلك الكتب الكلاميّة، وإذا أوصي بشيء للعلماء فلا يدخل المتكلم في عنوان الموصى له^(٢).

(١) تفسير صدر المتألهين: ج ٢، ص ٧١-٨٧.

(٢) تفسير صدر المتألهين: ج ٢، ص ٨٠.

ومع أن صدر المتألهين (قدس سرّه) والمفكرين الإلهيين الآخرين قد أجابوا بشكل كامل من خلال العقل الخالص على هذه الأوهام، ولكن مضى على المعارف الدينية وقت كانت فيه كالشوك تصد عن سبيل الحق.

و قد سرى هذا التقليد المنحرف في ذم الكلام ونقد الأفكار الكلاميّة من العامة إلى بعض الخاصّة. وكل ما نسجه أولئك حول التفكير الكلامي خاطه هؤلاء في التعقل الفلسفي، وإلاّ لما بقي سوق علم المعرفة راكداً من الداخل ولا كان ساكناً من الخارج، لأنه يلزم لتطور مثل هذه العلوم أن تتصدى مجموعة من الخارج للفحص الدقيق حول علم المعرفة، وأن تبذل مجموعة من الداخل قصارى جهدها في علم المعرفة ليصل نداء الناظرين من الداخل إلى سمع الناظرين من الخارج، وليصل أيضاً أنين الناظرين من الخارج إلى آذان الناظرين من الداخل ليكونا معاً ذلك النغم المعشوق، ويكون هذا النغم ملاطفاً للأذن، على أمل التعاون التام بينهما الذي يتيسّر في ظل إرشاد الإنسان الجامع للظاهر والباطن.

● تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري:

تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري يتم أحياناً عن طريق انقسامه إلى علم من غير واسطة، وعلم مع الواسطة، فيعرّف المعلوم من غير واسطة بالمعلوم الحضوري، والمعلوم مع الواسطة بالمعلوم الحصولي.

وبالرغم من أن هذا التقسيم في الجملة صحيح، ولكنه غير صحيح على إطلاقه، لأن الصور الذهنية للأشياء الخارجيّة التي تمر عبر الحس إلى منطقة الذهن تحكي عن الأعيان الخارجيّة ونفس تلك الصور معلوم حضوري لأنها تدرك بلا واسطة، ولكن الظواهر الخارجيّة معلوم حصولي لأنها تدرك بالواسطة، ولكن الذهن يدرك في نفس هذا الفضاء المفتوح بعض المفاهيم التصورية بواسطة

بعض المعاني التصورية الأخرى، وكذلك ندرك بعض القضايا التصديقية بواسطة بعض آخر في الحال الذي تكون فيه جميعها مشهودة للنفس في ميدان الذهن، ولا تكون الوساطة سبباً في كونه حصولياً ولا عدم الوساطة سبباً في كونه حضورياً إلا إذا حُمِلت مشقة نسبته على الذهن.

و تارة يتم تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري من طريق أن الشيء إما وجود أو مفهوم بالمعنى الجامع الذي يشمل الماهية أيضاً. فإذا كان الوجود معلوماً فذلك العلم حضوري، وإذا كان المفهوم بالمعنى الجامع معلوماً فذلك العلم حصولي: ولا يخرج من هذين القسمين أيضاً.

و في الصورة التي يكون الوجود معلوماً فيها، فالعلم والمعلوم لا يكون أكثر من شيء واحد؛ مثل علم الذات بنفسها، وعلم الذات بقواها وأوصافها وأفعالها وآثارها، حيث يكون أصل الوجود محور البحث في هذه الموارد، وتنطبق عدّة مفاهيم على مصداق واحد، أي أن مفهوم الوجود، ومفهوم العلم، ومفهوم المعلوم تنطبق جميعها على مصداق واحد.

وفي الصورة التي يكون المفهوم معلوماً فالعلم والمعلوم منفصلان عن بعضهما، لأن المفهوم الذي يحضر في ساحة الذهن في ظل وجود الذهن يكون معلوماً، أي كما أن الماهية تكون في الخارج موجودة في ظل الوجود بالرغم من أنها متّحدة معه، ولكنها ليساً شيئاً واحداً. ففي مجال الذهن المفهوم يتحقق في ظل الوجود أي العلم، فوجوده علم وهو معلوم. وإذا كانوا يسمّون مفهوم الذهن معلوماً بالذات فهو من باب سرية حكم أحد المتحدّين إلى الآخر، وإلا فوجوده معلوم بالذات لأنه نفس العلم، وهو بواسطة الوجود أي بواسطة العلم صار معلوماً، ومعلوميته الذاتية نسبية لأنه معلوم بالذات بالنسبة للشيء الخارجي إذ لم ينتزع منه صورة، بينما قد انتزع من المعلوم الخارجي صورة.

● اتحاد العالم والعلم والمعلوم بالذات:

يتّضح من التحليل المذكور أعلاه مسألة مهمة وهي اتحاد العالم والمعلوم بالذات والحقيقي، حيث إن العالم متحد دوماً مع العلم، أي مع الوجود المعلوم لا مع نفس المعلوم الذهني الأعم من الماهية المصطلحة أو المفهوم الجامع، وذلك الوجود الذهني نفسه له مفهوم مشخّص، حيث تترتب جميع آثار ذلك المفهوم في فضاء الذهن، ويكون بهذا المنظار وجوداً خارجياً. وأمّا المفهوم الذي يحكي عن الخارج ويُعدّ من هذا الطريق علماً حصولياً فليس له أي أثر. وسرّ الموضوع يكمن في أن الوجود الذهني ليس هو ذلك المفهوم الحاكي عن الخارج. ولهذا فإن ذلك المفهوم الذي يتحقق في ظل الوجود الذهني لأنّه بلا وجود فهو بلا أثر، لا أن له وجوداً واقعاً ولا أثر له.

و تحقيق هذا الموضوع: إن أي شيء يرجع إلى الوجود الذهني، و أي شيء يرجع إلى مسألة العلم - و كلا هذين الموضوعين منفصلان عن بعضهما - مرهون بالمعارف الفلسفية، و تفصيل ذلك خارج عن حوزة علم المعرفة.

● مسألة الوجود الذهني و دوره في علم المعرفة:

إن أصل مسألة الوجود الذهني موضوع مهم ولإثباته دور مؤثر في علم المعرفة، ونفيه سد لطريق المعرفة وصد عن سبيل نظرية المعرفة، وقد قال به المحققون من أهل النظر والاستدلال. وفي مقابلهم فهناك مجموعة بادرت إلى إنكاره ورأت أن العلم بالخارج إضافة إليه أو فسرته بتفسير آخر.

و إنكار الوجود الذهني مانع أولاً لأي تحقيق وفحص حول الظواهر الذهنية، وثانياً قطع للطريق أمام تمايز المعقول الأولي والثانوي المنطقي والثانوي الفلسفي، وثالثاً يزول تحليل أي نوع من الابتكار والتجريد والتعميم والتعالي

وأمثال ذلك والتي يرجع جميعها إلى الوجود الذهني، و رابعاً تختلط المحاكمات ونقل الأقوال ونقد وقدح ومدح الآراء. وهناك محاذير أخرى أيضاً كل واحد منها مضبوط في محله.

مثلاً يوجد نزاع بين أصحاب النظر والإستدلال حول زيادة الوجود على الماهية و عدمها، فتعتقد مجموعة بعدم زيادة الوجود على الماهية. والشيء الذي نُسب لهذه الجماعة هو أنهم يعتقدون بأن مفهوم وجود الإنسان ومفهوم ماهية الإنسان مثلاً واحد، وكما أن الوجود والماهية في الخارج عين بعضهما، ففي وعاء الذهن هما كذلك عين بعضهما أيضاً. ومن هنا أسند لهؤلاء موضوع آخر وهو قولهم بالإشتراك اللفظي في هذا القسم من الممكنات، أي أن الوجود في كل ماهية يُفهم معنى نفس تلك الماهية لا مفهوماً آخر. في الوقت الذي تنكر هذه المجموعة الوجود الذهني ولا ترى حضوراً في وعاء الذهن لأي شيء باسم المفهوم أو الماهية أصلاً، لكي يتحد مع الوجود أو ينفصل عنه. فالنشأة الوحيدة التي يقولون بها للوجود هي تلك المنطقة الخارجة عن حدود الذهن، وفي ذلك المحور يكون الوجود والماهية عين بعضهما لا منفصلان عن بعضهما. وبهذا التحليل يتضح بأنه لا كلام هناك لا عن الاشتراك اللفظي لمفهوم الوجود في الممكنات، ولا عن اتحاد مفهومي الوجود والماهية.

نعم يأتي الكلام حول واجب الوجود والإشتراك المفهومي للوجود بين الواجب والممكن، ومنشأ ذلك هو الخلط بين المفهوم والمصداق، لأنّ اشتراك الواجب مع الممكن في مفهوم جامع للوجود لا وهن فيه للواجب ولا فخر فيه للممكن، لأنّ ذلك المفهوم زائد على الجميع عند الجميع، أي زائد على الواجب وزائد على الممكن - أيضاً - عند الحكيم وعند المتكلم معاً.

و قد جاء في موارد من كتاب الشفاء كالفصل الثاني من المقالة الأولى في

المنطق الإهتمام بموضوع معرفة الذهن، وأن محور الجهل والعلم هو نفس هذا الذهن.

إن إنكار الوجود الذهني يلحق ضرراً بليغاً بعلم المعرفة، لأنّ كل معرفة مرتبطة بالإدراك الكلي، سواء في باب المعرف والشرح التصوري للأشياء، أو في باب الحجة والقياس والشرح التصديقي لها، وبما أنّ الكلي موجود في الذهن فقط وليس له طريق إلى الخارج، فيكون إنكار الوجود الذهني مستلزماً لإنكار وجود الكلي، وبهذا لا يبقى طريق لمعرفة أي شيء، لأنّ الجزئي ليس له في باب التصور قدرة الكسب والتعريف، وليس له في باب التصديق قدرة إراءة المجهول التصديقي.

و من يشته بين الكلي والفرد المنتشر أو بالعكس ويحسب أنه كالحاتم والمتر، فهما قابلان للإنتباق على موارد مختلفة من الامضاء أو الأشياء الجزئية المقاسة بالتر لم ينل أي سهم أصلاً في معرفة الكلي الذي هو المفهوم الجامع بين أفراده دون أن يبيّن خصوصيّة أي فرد، ومن جهة أخرى فهو منسجم مع جميعها لأنّه مطلق ولا بشرط.

● العلاقة بين الكلي والشخصي:

يمكن إيضاح العلاقة بين الكلي والشخصي بذكر بعض خصوصياتهما، فالوجود الشخصي لا يصدق على أي فرد آخر، ويتشكل من مجموعة ما هو، ومن هو، وكم هو، وكيف هو ... الخ، وكل هذه الأمور المذكورة علامات لتشخصه. والمحور الأصلي لتشخصه يتكفل به نفس الوجود الخارجي. بينما الوجود الكلي هو الذي يقبل الصدق على أفراد كثيرة، وله دور مؤثر في المعرف وفي الحجة معاً، وهو وإن كان وجوده في النفس مشخصاً ولا يقبل الصدق بأيّ وجه كان على أفراد

مختلفة، ولكن مفهومه الحاصل في ظل الوجود الذهني يقبل الصدق على أفراد كثيرة لأنه ليس ملازماً مع أية خصوصية، ومن جهة أخرى لا يحدد بطرد أية واحدة منها. وبالرغم من أن كل مفهوم هو كلي لأن الشخص يكون مع الوجود، والشيء الذي يلاحظ بدون وجود يقبل الصدق على كثيرين، ولا يكون المفهوم مشخصاً وجزئياً أبداً - ومن هنا يكون وضع الأعلام الشخصية عاماً أيضاً، وإن كان الموضوع له فيها خاصاً - ولكن بعض الكليات يكون بالنسبة للبعض الآخر خاصاً. من هنا تظهر قضية كون بعض هذه المفاهيم الذهنية جزئية، ويرجع روح ذلك إلى الجزئي النسبي والكلي النفسي.

● كيفية الوصول إلى الكليات وصلة علم المعرفة بعلم وجود المعرفة:

النسبة بين الكلي والجزئي نسبة طولية وتكاملية، وذلك التكامل ليس تطور العلم الذي تتغير فيه الصورة الجزئية ويصير كلياً بعد التجريد والتعميم، ولا تطور المعلوم الذي إذا سار موجود مشخص من عالم الطبع بالسير الجوهري إلى عالم المثال، ووصل عن طريق هذا المسير إلى عالم التجرد العقلي التام فتكامل الصورة الذهنية للشخص، بل كل واحدة من وجودات العالم الخارجي واقعة في مجالها الخاص، فتلك التي هي موجودة في منطقة الحركة تطوي مدارج الوجود بالسير الجوهري لتصل إلى دار قرارها التي هي منطقة التجرد التام. وتلك التي كانت ولا تزال موجودة باستمرار في الحرم الآمن للتجرد التام بدايتها ونهايتها على حد سواء.

و معيار تكامل الجزئي إلى الكلي هو وصول نفس العالم إلى خدمة المعلوم لا أنه يدعو المعلوم إلى نفسه. وبما أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء فإنها تبدأ الحركة إلى عالم المثال باصطياد الأمور الشخصية من قناة الحواس

واستعداد السير الجوهري من الداخل لتنتهي بالتجرد العقلي الذي هو نفس مقام تحقق الكلي.

ويسعى بعض السالكين بالطبع إلى مشاهدة الحقائق عن قرب، وبعض آخر يرونها عن بعد وعبر الظلام ملوثة بالغبار، وهذه الظلمة إنّما تحصل من سلوك الطريق المنحرف والحركة بلا مرشد ومن دون إزالة الغبار.

وأولئك الذين قد شاهدوا الكلي السعي يخبرون ببصيرة القلب عن الوجود الشخصي الجامع، كما يخبرون أيضاً بالرأي الصائب عن المفهوم الكلي الشامل، وأمّا أولئك الذين ليس لهم حظ من الشهود للكلي السعي فهم لا يخبرون إلاّ عن المفهوم الشامل لا عن الشخص الجامع، اللهمّ إلاّ أن يرمي خد القمر بقبلة من بُعد، لأن الكلي والجزئي موجودان في المراتب الطوليّة للوجود المشكك أو الظهور التشكيكي. ويطوي الحكيم هذا الطريق مع اعتقاد تدرّج الوجود والكون ولكن برجل خشبية، بينما يطوي العارف هذا السفر مع شهود التدرّج في الظهور والتجلي لا في الوجود والكون، ولكن بقلب حديدي.

ويمكن القول على البيان السابق أن كل كلي صوري مسبق بجزئي، ولكن ليس كل جزئي ملحقاً بكلي، لأن السالكين الذين قد ألقوا مرساتهم في عالم الطبع والחסّ، ويفكرون على أساس: ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ محرومون من نيل الكلي الحقيقي، وأحياناً يتوهمون أن الخيال المنتشر كلي، ومنشأ هذا التوهم هو إيهام الانعكاس أيضاً، لأن كل كلي ينسجم مع الكثرة، لا أن كل ما كان مأنوساً بالكثرة فهو كلي.

والسبق واللحق الذي بين الجزئي والكلي ليس على حدّ سواء، ولكن أصل الترتب دائماً ضروري، أي أن إدراك أي كلي غير متيسّر من دون الإدراك السابق للجزئي لأنه طفرة، وكل طفرة مستحيلة سواء في الخارج أو في حدود

الروح. وسرّ عدم التساوي المذكور هو أن النفس أحياناً بمشاهدة المراحل النازلة لوجودها تنتزع عن طريق الشهود مفهوماً خاصاً، ثم تصل إلى مجال المفهوم الجامع بمتابعة المسير العلمي، وأحياناً تصطاد مفهوماً معيناً بواسطة العلم الحصري عن طريق الإحساس بشخص خارجي بواسطة الحواس، ثم تحصل على المفهوم الجامع من ذلك الطريق من خلال متابعة السير العلمي. وإذا لم تطوّر أيّاً من هذين الطريقين اخترعت مفهوماً بنفسها، ولا يكون لهذا المفهوم المخترع أيّ قيمة حكائية وإرائية، لأنه ليس له أي علاقة مع أي موجود لا من الداخل ولا من الخارج، ولهذا لا يصدق على أي موجود، وإذا بني على صدق وانطباق هذا المفهوم المخترع فيجب أن يصدق على جميع أشياء عالم الوجود أعم من المتضادين أو المتماثلين أو المستأوين...، كما يقول المرحوم الأستاذ العلامة (رحمه الله): «إذا استطعنا تصوّر كلي من دون أي نوع من الإتحاد أو العلاقة مع جزئياته فتكون نسبة هذا الكلي المفروض مع جزئياته وغيرها متساوية، أي إمّا أن ينطبق على كل شيء، أو لا ينطبق على أي شيء»^(١).

و بما ان الحصول على أي مفهوم جامع موقوف على التماس المتواصل مع مصداقه الجزئي، فإذا كان الإنسان فاقداً للصلة مع جزئي مخصوص فلن تكون المفاهيم الجامعة - والتي تستفيد منها الروح عن هذا الطريق - من نصيبه، و يكون بهذا اللحاظ أعمى ولا تكون هذه الحكمة «مَنْ فَقَدَ حَسّاً فَقَدْ فَقَدَ عِلْماً» منطبقة على العلم الحصري فحسب بل على العلم الشهودي أيضاً.

و إذا لم يكن الإنسان ممتلكاً للرؤية الداخلية ولم يطلع على بعض خصائص تجرد النفس الإنسانية فسوف يكون محروماً من شهود المعارف العالية، ولا نصيب

(١) أصول الفلسفة: المقالة الرابعة - قيمة المعلومات -.

له في الانتفاع من المفاهيم الكلية المنتزعة منها، و لهذا يظن أنها مجرد أساطير، بينما يترنم السالكون الواصلون بالقول: «إنَّ الراحل إليك قريب المسافة وإنَّك لا تحتجب عن خلقك إلاَّ أنَّ تحجبهم الأعمال دونك»^(١).

والتافهون الناكثون، و المارقون القاسطون، و الحسيّون المثاقلون، و السامريون الضالون، و الصامتون السود الوجوه قد عَمُوا عن مشاهدة جميع هذه المعارف العالية ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلَّ سبيلاً﴾^(٢).

وليس اختلاف المفاهيم الكلية المستفادة من الحسّ الظاهر مع المعاني الجامعة الناشئة من الشهود الباطني في الشدّة و الضعف والحصول والحضور فقط، بل في أهم إدراكات العلم الإستدلالي، وهو إدراك مقولة الجوهر، لأنه لا يمكن الإحساس بالجوهر الجزئي عن طريق الحسّ للوصول عبر قناة الخيال إلى منطقة العقل الذي هو المدرك للكلي.

وبالرغم من أن كل من أنكر الجوهر نتيجة فقد الإحساس به، وتوهم أن الأشياء الخارجية ليس إلا مجموعة أعراض قد ألزم بوجود جواهر كثيرة، لأنه إذا لم يكن شحة وجود للجوهر المعروف الذي يكون متكاملاً لجميع الأعراض والعوارض اللازمة و المفارقة، فإن جميع هذه الأوصاف المحسوسة تكون إذن متكئة على نفسها لا على غيرها، وكل موجود قائم بنفسه وغير محتاج إلى آخر، سواء بلحاظ ارتباطه بمادة أو الموضوع يكون جوهرًا لا عرضاً، فتكون جميع الأعراض جواهر قهراً، سواء وصفت بالجوهريّة أم لا.

ولكن كما تُعلم الجزئيات العرضية والأوصاف النفسانية بالعلم الحضورى

(١) دعاء أبي حمزة الثمالي.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٧٢.

عن طريق الشهود، فالوجود الجوهرى للروح أولاً، ووجود البدن التابع لها أو الذي يعدّ بنظر ثانٍ المرحلة النازلة لها ثانياً، يصير مشهوداً لنفسه، ومن هذا الطريق يمكن السير إلى المفاهيم الكلية الجوهرية و مقولة الجوهر، ولكن إثبات وجود جوهر في خارج منطقة الروح يكون بالاستدلال القياسي لا بالإحساس الجزئي، كما أنه يستلزم إثبات بعض الموجودات الخارجية التي لها واقعية عينية و جميع آثار الوجود الخارجى، ولكن منطقة التحقق العيني لها هي حوزة النفس، نظير الأوصاف النفسانية و الخوف والرجاء، البسط والقبض، الغم والسرور، الطمأنينة والاضطراب، الهدوء والاستيحاش، و نماذج أخرى والتي جميعها أمور عينية وتكون مشهودة للنفس بالعلم الحضورى، و تعالى الروح في معرفتها الحضورية أولاً، وانتزاع مفاهيم طولية منها ثانياً، مضبوط بشكل كامل.

و الالتفات الى النقطة التالية نافع وهي أن الشيخ الرئيس في النمط الرابع من كتاب الإشارات - ومن أجل إثبات الموجود المجرد، والذي يكون مدركه الروح المجردة أيضاً بشكل قهري - استفاد من مفاهيم العقل النظري، مثل المعنى الكلي الصادق على كثيرين، واستفاد أيضاً من أوصاف العقل العملي أمثال المحبة والعداوة ... الخ، التي هي من شؤون العقل العملي، وبدورها لها حظّ من التجرد، وسيكون لموصوفها قهراً حصّة من التجرد أيضاً.

و لا يمكن القول - مع الالتفات إلى بعض الموضوعات السابقة - بأن المعقول الأول يمكن استفادته من الحسّ مباشرة ومن غير واسطة، لأن الجوهر معقول أول، ولا يمكن استفادته من الحسّ أبداً، اللهمّ إلا إذا وسع الحسّ ليشمل الإحساس الباطني الذي هو شهود النفس بالنسبة لذاتها الجوهرية، و اطلاعها أيضاً على الوجود الجوهرى للبدن وقواه البدنية الذي يُحسب من المراحل النازلة للروح. وفي هذه الحالة تعدّ جميع المقولات جزءاً من المعقول الأول.

● مساوقة المعرفة مع الوجود:

المعرفة من جهة كونها نحواً خاصاً من الوجود ومن سنخ الوجود لها قصة كالوجود، فهي في غاية الوضوح بلحاظ المفهوم، و في غاية الإبهام من ناحية الكنه إلى حدٍ بحيث أنكر البعض أصل واقعية المعرفة كما أنكر أصل واقعية الوجود. وبعض آخر لم يكن له جرأة إنكار أصل المعرفة، ولكنه منح لنفسه جرأة التشكيك في ذلك. كما أن البعض الآخر، وإن كان لم ينكر بشكل قاطع تحقق أصل الواقعية، ولكنه رأى بجسارة جواز التشكيك في ذلك. ويرى بعض استحالة المعرفة المطلقة، و في نفس الوقت الذي قبلوا فيه أصل إمكان بل وقوع المعرفة، لكنهم نفوا إطلاقها وأفتوا بالنسبية، كما أن مجموعة أخرى قبلت أصل الوجود، ولكنها ترى محدودية و نسبية جميع الوجودات، و لم تعترف أبداً بالوجود المطلق واللامتناهي. وفي هذا الاتجاه اعتقدوا أن قصة المعرفة ظاهرة مادية، كما رأوا أن أصل الوجود مساوٍ للمادة، ونفوا الوجود غير المادي بشكل مطلق. ولهذا لا يقولون أبداً بالتجرد للمعرفة أو لمرتبة من مراتبها. وبناءً على هذا، فكثير من مسائل علم المعرفة رهن لأصل علم الوجود، وموقوف أيضاً على علم وجود المعرفة.

● نقطة بدء المعرفة والمعرفة الشهودية للنفس:

نقطة البدء في علم المعرفة - كما جاء في متن الكتاب - هو المعرفة الشهودية لنفس العارف، أي النفس، لأن الروح الإنسانية خلاصة عالم الخلقة، بالإضافة إلى كونها حاوية للعوالم الثلاثة: الطبع والمثال والعقل، ومتيسر لها طي هذه المراحل، فإن لها ارتباطاً حصولياً مع العالم الخارجي، فهي تدرك بعض الموجودات الخارجية عن طريق الحواس، كما تفهم بعضها الآخر عن طريق الفكر.

و ذلك الذي تدركه عن طريق الحس فقط، لو أرادت الحكم عليه بشكل

علمي في محور تلك الأعمال الفيزيائية فسوف لن تكون بلا خطأ، لأن الحس - بما أنه داخل في المادة و انطباعه عن العالم الخارجي متلازم مع خصائصه المادية - فمن الممكن أن لا يقدر على معرفة الواقع بشكل صحيح، بل يجب عليه تسليم مكتشفاته إلى العقل حتى تضع قوته الفكرية العقلية الإحتمالات اللازمة وليصل إلى الواقع بقدر استطاعته.

و أما ما يدرك بمساعدة الفكر منذ البدء نظير الأرقام العددية والأشكال الهندسية و جريان الحركة والسكون، و التي لا شيء منها مثل اللون والطعم والشم محسوس محض لكي يحصل التصور الابتدائي لها من طريق الحس المحض. وبما أن طريق التأثير والتأثر المتقابل للحس في الخارج في مثل هذه الموارد مسدود أو ضعيف، فالوصول إلى الواقع في مثل هذه الأمور ليس صعباً جداً.

● الغفلة عن شهود النفس والخلط بين المفاهيم والحقائق الفطرية:

كما أن خلط الوجود الخارجي والوجود الذهني ليس خالياً عن الأثر في علم المعرفة، لأن أولئك الذين ينكرون وجود الكلي ويحسبون إطلاق المعنى الجامع على أفراد ذلك المعنى، من قبيل التشابه الإسمي لتلك الأفراد، لينفوا من هذا الطريق وجود الكلي الجامع، و لو حُلَّت لهم مسألة التمايز بين الخارج والذهن وكذلك الإشتراك المعنوي واللفظي وأمثال ذلك، لما نفوا وجود الكلي الجامع أبداً، ولا حسبوا إطلاق المعنى الجامع والمشارك المعنوي على الأفراد من باب تشابه الاسم ولأجل سهولة التعبير^(١). فكذلك الغفلة عن شهود النفس أساس الخلط بين المفاهيم الفطرية و بين الحقائق الفطرية.

(١) جان لوك في كتاب التحقيق في فهم البشر.

و توضيح ذلك أنه لم يخلق أي مفهوم - سواء كان تصورياً أو تصديقياً أو بديهياً أو نظرياً - في داخل البشر، بحيث يولد الإنسان مطلقاً على تلك العلوم الحصولية، بل إن الإنسان إنما يحصل على جميع تلك المفاهيم من الخارج، بعضها من غير واسطة كالمعقولات الأولية، وبعضها يدرك مع الواسطة وهو ما يكون من اللوازم الذهنية للمعقولات الأولية أو ما يتحقق في الخارج في ظلها. ويُسمى القسم الأول المعقول الثاني المنطقي، بينما يسمى القسم الثاني المعقول الثاني الفلسفي. ومعنى كون بعض القضايا البديهية فطرية، هو أن النفس تدرك - بعد فهم المفاهيم التصورية للأشياء عن طريق الحس - أن بين بعض منها ارتباطاً ضرورياً أو تنافياً ضرورياً من غير حاجة إلى دليل، لأن ذلك الارتباط الوجودي أو هذا الطرد العدمي واضح ذاتاً وغير قابل لأي نحو من الإستدلال.

و يمكن القول - من باب تشبيه المعقول بالمحسوس - بأن المولود الجديد ليس له أي إدراك بصري، ولكن بمجرد أن يفتح عينيه يرى النور أولاً، ثم يرى الأشياء الأخرى بواسطة شعاع النور، ولا يمكن أبداً أن يُقال: لماذا يرى النور أولاً؟ لأن الضياء الذاتي للنور يمنع أي نوع من السؤال. وكذلك من ناحية الفكر الداخلي، فبمجرد الوصول إلى مرحلة التصديق والحصول على القضية، فأول قضية يدركها هي التنافي الضروري للوجود مع العدم، وحينئذ يدرك أولاً الارتباط الضروري للهووية، وهي أن كل شيء هو هو بنفسه، ثم يدرك القضايا الأخرى.

و السر في كون قضية امتناع اجتماع الوجود والعدم هي الأولى، هو أنه إذا لم تدرك تلك القضية أولاً فلا يمكن حصول القطع حول الهووية، لأنه يكون جمع الهووية و عدمها محتملاً.

إذن كون القضايا البديهية أو الأولية فطرية ليس بمعنى أن هذا النوع من القضايا الحصولية قد خلقت مع البشر، ويمكن أن يكون منشأ هذا النوع من

الخلط هو القول بأن هذا النوع من القضايا الأولية لا يحتاج إلى كسب وتجربة وأمثال ذلك. وهذا المطلب حق بطبيعة الحال، إذا لا يمكن الحصول على الضرورة والامتناع وأمثال ذلك عن طريق التجربة أبداً. لأن الشيء المفروض إذا كان وجودياً كالهووية فالتجربة قدرة على إثبات وجوده، ولكن ليس لها أبداً قدرة على إثبات ضرورته، والتي هي بمعنى امتناع الانفكاك. وإذا كان الشيء المفروض عديمياً كاجتماع النقيضين فليس للتجربة طريق إلى ذلك، لأن المعدوم الخارجي لا يجعل تحت التجربة، وخاصة إذا كان ممتنعاً.

أحياناً حين لا يستنتج الذهن شيئاً فيخال بسبب العادة والمسامحة أنه قد حصل عدمه، مع أن عدم غير قابل للتحصيل والتحقق، ومثال ذلك إذا لم نشاهد أحداً في الغرفة، فإننا نقول: نظرنا فلا شيء. مع أن اللاشيء غير قابل للرؤية والملاحظة.

و حكم المفاهيم - سواء كانت بديهية أو نظرية مكتسبة و أعم من الفطرية وغير الفطرية - هو ما سبق بيانه، أي أنه لم يكن هناك أي مفهوم حصولي مصاحباً للبشر حين خلقه. وأما الحقائق الفطرية، أي الدرجات العينية للوجود المشهود، والمراتب الخارجية للوجود المعلوم، مثل عين الذات الآدمية و روحه المطلعة، حيث كل روح مجردة تمتلك من تلك الحقائق العينية بالفطرة بمقدار تجردها الخاص. و من هنا تكون مستوية الخلقة، لأن استواء خلقة النفس إنما هو في اطلاعها على هذه الحقائق الفطرية، و الجهل بها مانع من كونها مستوية الخلقة، ولهذا أشار القرآن الكريم - بعد بيان كون النفس مستوية - إلى إلهامها فجورها وتقواها فقال: ﴿و نفس و ما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾^(١). وأمثال هذا

(١) سورة الشمس؛ الآيتان: ٧ - ٨.

النوع من الحقائق العينية التي خلقت مصاحبة للروح - كاطلاعه الحضورى على ذاته وذات مبدئه الفاعلى بمقدار يستطيع إدراك من أفاض عليه - من قبيل الحقائق الفطرية للروح التي تعلم بالعلم الحضورى وتتفتح بالتعليم الحسولى.

و الآن بعد أن اتضح التمايز بين المفاهيم الحسولية و الحقائق الشهودية من جهة كونها فطرية وعدمه، سيكون الالتفات إلى نقطتين أخريين مفيداً: الأولى: دور المنطق، والثانية: تأثير الفلسفة الإلهية.

● عمل المنطق:

أما النقطة الأولى: فالمنطق هو طريق التفكير الصحيح، والذي يبحث قسم منه في شروط صورة الاستدلال، مثل بحوث الأشكال الأربعة، ويبحث قسم آخر منه - وهو أهم من القسم الأول - في بيان شروط مادة الاستنباط، مثل مسائل البرهان في الصناعات الخمس، و الارتباط بين تلك الصورة وهذه المادة ضرورى بشكل لا يستطيع أي مفكر من إثبات أو نفي أي شيء بدون رعاية الشرائط الصورية و المادية و التنسيق بينهما، سواء في التفكير الفردي، أو في التفكير الجماعي للحاضرين في محاضرة و المستمعين في محاضرة.

و أول قضية - التي هي مبدأ جميع القضايا البرهانية - هي أصل امتناع اجتماع النقيضين كما أشير إليه، أما المنطق فلا شيء له من ذاته حتى يستطيع أن يملأ مكان علم من العلوم، فضلاً عن أن يكون مكان معرفة الله سبحانه، وإنما هو دليل للتفكير الصحيح. وكون أصل استحالة اجتماع النقيضين أولياً إنما هو بلحاظ مقام الإثبات لا من جهة مقام الثبوت، أي إذا حصل لشخص عن طريق العلم الشهودي بذاته علم بخالق نفسه - كما هي طريقة أهل القلوب اليقظة - فلا يحتاج إلى الاستدلال مطلقاً، وكل برهان يُقام له فليس له إلا جنة التأيد

لا التأسيس. وإذا أراد أحد الاستدلال عن طريق العلم الحصري فأول خطوة يخطوها هي الإطلاع على امتناع اجتماع النقيضين، ثم جمع مواد القضايا من العلوم الأخرى، وتهيئة شروط ذلك وفقاً للمعيار المنطقي، ليتحرك باتجاه معرفة العالم وخالق العالم؛ وحينئذ يدرك الوجود العيني لا الذهني، ويدرك أيضاً عدم كون الله سبحانه محدوداً من خلال العلوم البرهانية، ثم يفهم أن ذلك الرب العيني اللامحدود ليس مبدأ لجميع الأشياء الخارجية فحسب، بل مبدأ لجميع الأشياء الذهنية أيضاً، وليس أول موجود عيني فقط، بل أول موجود علمي أيضاً، والذي كان معقولاً لا مجهولاً. ويستنتج من ذلك أن الإنسان قبل أن يفهم أكثر البديهيات بداهة، وقبل إدراك أصل الفهم، بل وأكثر من ذلك قبل أن يدرك نفسه وقبل أن يدرك أن الفهم والاستدلال وصف له، فإنه يدرك خالقه وبارئه، ثم يستخلص نتيجة وهي أن أصل استحالة اجتماع النقيضين إنما هو في ظل الضرورة الأزلية لتلك الواقعية العينية اللامحدودة، بحيث إذا فرض اجتماع النقيضين مع هذا يبقى ذلك الفرض واقعاً يستند إلى تلك الواقعية العينية الأزلية المحضة. وتفصيل ذلك يتكفل به برهان الصديقين.

ويصل الدور بعد التوحيد إلى سائر الأصول والمعارف الدينية، فيبين المنطق شروط معرفتها. والمبادئ التصورية والتصديقية، والتي تنتهي إلى أول بديهية يجب أن تجعل في قالب الشروط الصورية والمادية للمنطق. وحينئذ سيثبت ضرورة الوحي والنبوة وحاجة البشرية الدائمة لإرشادات حملة الرسالة الإلهية. وكذلك يُستنتج أن البشر، مع جميع تقدّمهم العلمي والتجريبي، بحاجة إلى الهداية الغيبية للأنبياء، ولن يستغنوا عن الوحي ولو لحظة واحدة، وذلك لأن سير البشر الأبدي واحد مرتبط مع بعضه، وكثير من أجزاء هذا الكون الواحد المرتبطة مع بعضها والتي تشكل عالم الغيب وما وراء الحس - أعمّ ممّا سمّي بما قبل الدنيا

وما كان باسم المعاد ويقع بعد الدنيا - لم يُعرف للبشر، وجميع عقائد البشر وأوصافهم وأفعالهم الفردية و الجماعية إنما تحصل في صراط هذا الرشد الواسع المترامي الأطراف. وبناءً على هذا فحاجتهم إلى الوحي والاستمداد من قوانين الأنبياء ضرورية ودائمة.

ولن تكون خاتمة و انقطاع الوحي التشريعي وعدم مجيء نبي بعد خاتم الأنبياء محمد بن عبدالله (صلى الله عليه وآله) بمعنى استغناء البشر عن استنباط قواعد الحياة من مباني الوحي. إذن لم تنقطع النبوة العامة وهي مستمرة و دائمة، وسوف لن يكون هناك أي فرق بين أول الحياة و آخرها، ولن يصل البشر غير المعصوم أبداً إلى درجة يستطيع أن يستنتج طبيعة علاقته مع عالم الوجود بدون وحي، وبدون استظهار من ظواهر القرآن، وسنة المعصومين (عليهم السلام).

نعم وجد ويوجد اختلاف مستمر بين المفكرين في كيفية استنباط القواعد من القوانين الدينية.

والخلاصة أنه ثبت بواسطة الأدوات المنطقية ضرورة التوحيد والوحي والنبوة والمعاد وسائر الأركان الأساسية للدين، ولا يمكن أبداً أن يحلّ المنطق محل الوحي، لأن نفس المنطق وسيلة لمعرفة ضرورة الوحي، ومن المستحيل بهذا المنظار أن يستطيع المنطق أو العلوم الأخرى الحلول محل علوم الرسل الإلهيين.

● دور الفلسفة :

النقطة الثانية: تأثير الفلسفة الإلهية في تبين الوجود المطلق والضرورة الأزلية للوجود الصرف، و الذي يمتلك جميع الكمالات الوجودية بشكل لا محدود، وجميع تلك الأوصاف عين ذات الحق، كما أنها عين ذات بعضها.

وإذا طرح برهان الإمكان والوجوب أو برهان الحادث والقديم وبرهان

النظم والناظم ... الخ مع المباني المختلفة في الحكمة الإلهية، فهو بمعنى كشف الحقيقة العينية المشهودة عن طريق الروح الأدمية، لا بمعنى الإثبات والإيجاد، ولا بمعنى الاكتفاء بالمفاهيم الذهنية و أمثال ذلك، بل الذي يتم في النفس بالبرهان التام الفلسفي من جهة كونه علماً - و حقيقة العلم عين الكاشفية عن الواقع - إنما يبين ذلك الموجود العيني، ولأنه ثبت بالبرهان القطعي لا محدودية تلك الحقيقة، كما أشير إليها في النقطة الأولى. ولهذا فمعرفة الله سبحانه ملازمة للاعتراف بعدم الإكتفاء دوماً.

وإذا كان هناك من أحد لا يهتم بهذه البراهين، وأراد القيام بذلك بواسطة علم الاجتماع والتوحيد التاريخي والاجتماعي وأمثال ذلك - نتيجة الظن بقيمتها العلمية و العملية لأنها تتكلم بالألفاظ وترسم مفاهيمها في الذهن، وكل مفهوم من جهة كونه مفهوماً ذهنياً فهو بلا أثر، إلا إذا لوحظت جنبته العلمية و كاشفيته - فسيبتلى أيضاً بالحواجز والركود والانفصال عن الواقع وأمثال ذلك. وطريق الحق هو أن يحصل الإنسان على المعرفة بواسطة البرهان الفلسفي العميق بلحاظ العقل النظري، ويحصل على الإيمان به بواسطة العزم والشوق والعشق والإخلاص بلحاظ العقل العملي، حتى لا يشك فجأة في الأصول القطعية، ولا يبتلى بالتردد أيضاً في الأصول العزمية، ولا تعيقه الدنيا الخالية من الآخرة والحياة المادية العارية من حياة الخلود. وتفصيل هذه المعارف على عاتق الحكمة النظرية من جهة، وعلى عاتق الحكمة العملية من جهة أخرى.

● فطرية بعض المفاهيم:

كما اتضح من خلال البحث فإن المقصود من كون بعض المفاهيم الحصولية والقضايا الذهنية فطرية هو كونها غير مكتسبة، أي أن الذهن البشري

حينما يصل إلى هذه المرحلة من الإدراك يفهم بعض المفاهيم بمجرد التفات بسيط، ولا يحتاج في فهمها إلى عناء.

وبناءً على هذا فالفطري وغير الفطري مساوٍ للبديهي وغير البديهي - أي الكسبي - كما هو صريح في تعبيرات بعض الأعظم^(١).

● آراء المفكرين في باب المنطق:

المنطق الذي هو علم القانون في معرفة الأشياء، تتفاوت قيمته عند المفكرين في النظرة الفلسفية للعالم، فقد رآه بعضهم أنه مجرد آلة محضة، وعدّه آخرون رئيس العلوم لأنه معيار تقييم الصواب والخطأ في جميع العلوم، ورآه آخرون بأنه لازم قبل كل شيء، وعدّه بعض لازماً في بعض الموارد. وهنا نشير إلى نبذة من تلك الآراء التي قام بتنظيمها بشكل نهائي متضلع في هذه الفنون.

قال المرحوم ابن سينا في الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفن الرابع من منطق الشفاء بعد البحث في أن المنطق جزء من الحكمة أو لا، وأن دفاع الفارابي (فاضل المتأخرين) عن رأي من لا يرى المنطق جزءاً من الحكمة هو أبلغ ما يمكن أن يُقال في هذا المجال. قال: المنطق مساعد جيد لإدراك جميع العلوم، لذا كان لا ثِقاً من الفارابي (فاضل المتأخرين) كثرة مدحه وإفراطه كثيراً في الثناء عليه حين قال: منزلة المنطق بالنسبة إلى العلوم الأخرى ليست هي منزلة الخادم بالنسبة إلى المخدم، بل بمنزلة الرئيس بالنسبة إلى الرؤوس، لأنه المعيار والميزان الصحيح للعلوم. ثم قال المرحوم أبو علي: تكون بعض العلوم وسيلة للوزن، ومن هذه الجهة فهي تمدّ العلوم الأخرى، وتوفر بعض العلوم المواد اللازمة لتأمين المبادئ لعلوم

(١) شرح حكمة الإشراق: ص ٥٠ - ٥١.

أخرى، وليس كونه معياراً ووسيلة وزن للعلوم يصلح أن يكون أساساً لعلوه ورفعته، ولا كونه معيناً من حيث تأمين المبادئ يصلح أن يكون سبباً لانهطاطه وحقارته، بل ميزان الرفع هو كونه هدفاً، فإذا كان علماً مقصوداً بالذات وهدفاً فهو أعلى وأرفع، وإذا كان مقصوداً بالغير ووسيلة فلن يكون كذلك، ولهذا فمن غير المناسب أن نعد المنطق الذي هو وسيلة لوزن العلوم زعيماً للعلوم^(١).

و شيخ الإشراق ولكونه لا يرى الحكمة البحثية المحضنة كافية، ويعتبر الشهود مقدماً على الحصول، فهو يقدم مقدمة الشهود التي هي التهذيب والتزكية على مقدمة البحث الحصولي التي هي المنطق ويرى وجود المنطق لازماً حيث لا يتيسر الشهود لا بنحو مطلق. ويقول في هذا المجال: إذا كان شيء ما مجهولاً، ولم يُعلم بإطلاع الجاهل وتنبيهه، ولم يكفِ مجرد التنبيه في العلم به، ولم يكن شيئاً يمكن الوصول إليه عن طريق الشهود كما يحصل للحكماء الكبار، في هذه الحالة لا توجد حيلة سوى ترتيب الأمور المعلومة للوصول إلى ذلك المجهول^(٢).

و كما أشير إليه - يمكن أن نستفيد من هذا البيان - إن الحاجة إلى المنطق إنما هي في صورة عدم إمكان الشهود والكشف الحضوري للواقع. ولهذا يقول في نهاية حكمة الإشراق: ارتض أربعين يوماً قبل البدء بقراءة هذا الكتاب^(٣).

و الآن بعد نقل نماذج من كلمات قادة الحكمة المشائية و الإشراقية حول المنطق، فالإلتفات إلى التنظيم النهائي للحكيم (أبي نصر الفارابي) - والذي هو بسبب جامعيته الخاصة كان دائماً بصدد جمع الآراء، فكان مجرباً وموفقاً في هذا

(١) قياس الشفاء: ص ١٠ - ١٨، ط مصر.

(٢) شرح حكمة الاشراق: ص ٥٠ - ٥٢.

(٣) نفس المصدر: ص ٥٦١.

العمل - سيكون مفيداً، يقول: اختلفت وجهات النظر حول العلم الذي يناسب تعلمه قبل تعلم الفلسفة، فترى مجموعة من أتباع أفلاطون أن ذلك العلم المقدمي هو الهندسة، واستشهدوا بكلام لأفلاطون على هذا الرأي إذ كان مكتوباً في أعلى باب أكاديميته: لا يدخل إلا من كان مهندساً، لأن البراهين الهندسية أصح البراهين.

وأما رأي «آل ثوفرسطس» في بيان العلم المقدمي فهو المبادرة إلى إصلاح الأخلاق، لأن من لم يكن صادقاً فليس له قابلية تحصيل العلم الصحيح، وجاؤوا بكلام أفلاطون: «من لم يكن طاهراً فلا يقترب من الشيء الطاهر والنزيه» شاهداً على كلامهم، واستشهدوا أيضاً بكلام بقراط: «كلما تغذت الأبدان غير الطاهرة ازداد شرّها وسوءُها».

وأما «بواتيس» الذي كان من أهل صيدا، فيرى أن الأحرى بالتعليم أولاً هو علم الطبيعة، لأن الطبيعة للإنسان أقرب وأعرف وآلف.

وأما «آندروينقس» الذي كان تلميذه، فيرى المنطق نقطة الإنطلاق، لأنه أداة وزن الحق والباطل في جميع الأشياء.

ويقول الفارابي بعد نقل الأقوال المذكورة: من غير المناسب أن نتلقى أيّاً من هذه النظريات باحتقار، لأنه من المناسب إصلاح الأخلاق النفسانية قبل تعلم الفلسفة، ليتوجه الشوق إلى الفضيلة الحقيقية لا الفضيلة الموهومة، أي اللذة وحب التغلب على الخصم، وإنما يتم هذا أيضاً بالإصلاح العملي للأخلاق لا بمجرد القول المحض. وحينئذٍ حينما ينتهي من إصلاح الصفات النفسانية في مرحلة تهذيب الشهوة، ويحصل الشوق، يتفرغ لإصلاح المرحلة العالية للروح، وهي النفس الناطقة، لتطوي الطريق إلى تعقل الحق وتكون مأمونة من الخطأ. وهذا العمل يتوقف على الممارسة والتمرين في علم البرهان. والبرهان أيضاً على

قسمين: قسم هندسي، والقسم الآخر منطقي. ولهذا فمن المناسب أن يأخذ مقداراً من الهندسة التي يحتاجها في التمرين على البرهان، ثم يتفرغ لتمرين علم المنطق^(١).

ومن هذا العرض يتّضح أن أرضية الحكمة المتعالية مذكّرة في كتب الفلسفات الإسلامية منذ القديم، وإن كانت قد تفتحت على يد صدر المتألهين القديرة، و انتظار اتّساعها وازديدها ليس بعيداً عن التحقيق.

● التباين والتناسب بين المنطق وعلم المعرفة:

ما جاء في أثناء بحث علم المعرفة حول المنطق ومنزله عدا عن كونه فيه جنبه دفع توهم بالنسبة إلى بعض المطالب، يلاحظ وجود تناسب بين فن المنطق وعلم المعرفة، لا أن علم المنطق هو نفس علم نظرية المعرفة، بل أن الفلسفة أولاً تقسم الموجود إلى ذهني وخارجي، ثم تقسم الموجود الذهني إلى ذهني محض، وذهني مشوب. وليس للموجود الذهني المحض أي مصداق في الخارج، وأمّا الموجود الذهني المشوب فبالرغم من عدم وجوده في الخارج وفقدانه للمصداق، ولكن اتّصال الموجود الخارجي به في الخارج بحاجة إلى تحليل عميق.

ويعرف ذلك القسم من الذهني الذي لا يمكن تحصيله في الخارج، ولا يتصف به آخر في الخارج باسم المعقول الثاني المنطقي، لأنّ محور المسائل المنطقية هو هذا النوع من المعاني، والتي تثبت الفلسفة أصل وجودها. وأمّا ذلك القسم الآخر من الذهني فيقع باسم المعقول الثاني الفلسفي محوراً للبحوث الفلسفية. و أمّا المعقول الأول فقد أشير سابقاً إلى نحو تحقّقه في الذهن، وسيجعل فيما بعد محلاً للبحث من جهة أخرى.

(١) المنطقيات للفارابي: ج ١، ص ٥ - ٦.

وبناءً على هذا فالمنطق مدين للفلسفة في كثير من مسائل علم المعرفة، كما أنه متوقف على معرفة الإنسان وما شابه كمعرفة أنه هل يوجد شيء أصلاً في ذهن الإنسان حين خلقه أم لا؟ وهل أن الفهم والإدراك هو مجرد انعكاس عن الخارج أم لا؟ ومسائل أخرى متشعبة تعتبر جزءاً من المباحث المهمة في علم المعرفة، لا يقع شيء منها في مسائل المنطق المصطلح.

● المسائل الأساسية في علم المعرفة:

ينبغي أولاً: التحقيق في علم المعرفة في أنه هل يوجد ذهن في مقابل العين والخارج أم لا؟ فإذا لم يقبل وجود الذهن والوجود الذهني أيضاً، أو قبل أن وجود الذهن هو نفس وجود العين، والوجود الذهني هو نفس الوجود العيني، فسوف لا يكون هناك مجال أبداً لعلم المعرفة، كما أن إدراك المعدومات الخارجية، وكذلك مسألة الخطأ والاشتباه سوف لن تكون قابلة للتفسير لأنه على الفرض المذكور يكون الذهن عين الخارج، ولا يوجد في صلب الواقع الخارجي مكان للمعدومات ولا مجال للخطأ، لأن المقصود من الخطأ في علم المعرفة عدم تطابق الصورة العلمية مع العينية.

و الخطأ والإخطاء كلاهما له طريق في الخارج، أي أن الخاطئ له تحقق في الخارج، أي الذي يتفق له الإحتكاك بالخطأ دون إرادة هدف معين فيحصل له تماس معه دون أن يكون مريداً لذلك، بل يكون مريداً للإصطلام بشيء آخر، ولكنه يصطدم بذلك الشيء غير المقصود دون انتباه منه لذلك، والمخطيء متحقق في الخارج أيضاً، وهو الذي لا يصطدم مع الشيء الذي أراده واتّخذ هدفاً، ومثال ذلك الذي يرمي باتجاه هدف معين ولكن لا تصل إطلاقته إلى الهدف، ففي الخطأ يصطدم بالخطأ من غير قصد منه، و في الإخطاء لا يصطدم بالهدف مع تحقق

الإرادة والقصد.

وثانياً: بعد قبول الذهن والذهني في مقابل العين والعيني، فهل عمل الذهن مجرد انعكاس للخارج كمثل المرآة التي لا تضيف شيئاً من نفسها، ولا تبتكر شيئاً أيضاً، أو أنه يضيف شيئاً من نفسه وينجز عملاً من رأس ماله الخاص؟

فإذا كان عمل الذهن ليس إلا انعكاساً للخارج ولا يبين شيئاً من نفسه فلا يتيسر له أبداً إدراك المعدومات الخارجية، وإدراك المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية، ولن يكون مقدوراً له أي ابتكار أو كشف علاقة عليّة أو علمية، لأن هذه الأمور المذكورة إما ليس لها وجود في الخارج أصلاً نظير المفاهيم المنطقية، أو أن وجودها المحمولي ليس في الخارج أصلاً مثل المفاهيم الفلسفية.

وثالثاً: بعد قبول وجود أصل الذهن والذهني، و قبول أن الذهن بالإضافة إلى انعكاس الخارج له عمل آخر وإدراك آخر. فهل هذا الإدراك الآخر مؤثر في معرفته عن الخارج، وله حظّ في التكامل الفكري لنفس العارف أم لا؟ فإذا قلنا أن للذهن إدراكاً آخر، ولكن ليس لهذه الإدراك دور في معرفة العالم الخارجي، فينبغي الالتفات إلى أن مثل هذا الإدراك الذي ليس له أي ارتباط مع الخارج كيف وجد؟ وكيف أوجده الذهن؟ ومن جهة أخرى أية فائدة تترتب على مثل هذا الإدراك؟ وسيبقى مثل هذا الإدراك خارجاً عن بحث علم المعرفة بشكل قهري.

رابعاً: بعد قبول الأصول الثلاثة المذكورة، أي أصل الوجود الذهني، والأصل القائل بأن للذهن إدراكاً آخر غير انعكاس الخارج، و الأصل القائل بأن ذلك الإدراك كان منطبقاً على الموجودات الخارجية وله حظّ في تكامل معرفة الشخص المطلع يجب الالتفات إلى أن هذا الإدراك الآخر هل كان موجوداً سابقاً ومستقراً في الذهن كأفكار معدة سابقة، أو أنه يخلق في الذهن متزامناً مع الإدراك

عن الخارج كظاهرتين متقارنتين متفقتين منفصلتين عن بعضهما ولا تناسق بينهما؟ أو أنّ الذهن بلحاظ العلم الحسولي لم يكن عنده أي إدراك من نفسه ولا يوجد عنده الآن أيضاً، وإنّما بعد إدراك المعقولات الأولى بواسطة الحواس من الخارج يكشف اللوازم الذهنية لها في نفس منطقة الذهن؟ أو أنه يلفق بعض الصور الذهنية مع بعضها، أو يفكك أجزاء ظاهرة ذهنية عن بعضها، فيقع القسم الأول أي إدراك اللوازم الذهنية مع العلوم والبراهين، ويقع القسم الثاني مع التخيل في منطقة التشبيه والتمثيل والشعر؟

و إذا كان للذهن إدراك آخر معد سابقاً من عند نفسه، أو أنه يظهر متزامناً مع الإدراك عن الخارج بنحو التقارن الاتفاقي غير المنسّق، فمثل هذه الصور العلمية — كما مرّ بيانه سابقاً — إمّا غير صادقة على أي موجود خارجي، أو أنّها تنطبق على جميع أشياء العالم، ولا يوجد طريق ثالث أبداً، لأنّها لم تؤخذ من أي موجود خارجي معيّن، إذ يجب أخذها بشكل قهري من شيء معيّن بنفس الترتيب المذكور لتكون صادقة فقط في محور نفس الشيء المعيّن، ولا تصدق على خارجه.

خامساً: بعد قبول الأصول الأربعة السابقة و التي يقوم أساس علم المعرفة للحكماء الإلهيين على ذلك يصل الدور إلى الأصل الخامس، وهو كيفية استفادة هذه المفاهيم الذهنية الأعم من المعقول الثاني المنطقي والفلسفي، ليتّضح في ظل تبين كيفية انتزاعها من المعقولات الأولى طريق ارتباطها مع الخارج وصدق بعضها مثل المعقول الفلسفي الثاني المعقول على الخارج.

و يمكن القول كنقطة بدء: إنّ ما أن يدرك الذهن شيئاً عن طريق الحواس، فعدا عن كونه يذكر ويتعلم ذلك الموجود الخارجي الذي صار الآن معلوماً له باسم خاص كالحرارة و البرودة والبياض والسواد، فإنه ينتزع من صلب عمله أيضاً مفاهيم مترادفة أو متناسبة، والتي لا يوجد أي منها في الخارج ولم يأخذها

الذهن من الخارج، بل استنبطها من نفس عمله، مثل مفهوم العلم والإدراك والتصور وما شابه، حيث إن جميع هذه المعاني قد انتزعتها من صلب عمله، كما أنه في نفس هذا المحور يرى الذهن أن بعض المعاني المستفادة من الخارج متناسبة مع بعضها الآخر، أو منفصلة عن بعضها الآخر. ولهذا يحمل بعضها على بعض، فيقول: إن هذا الشيء ذا اللون الأحمر الذي رأيته بعيني يتناسب مع الحرارة التي حصلت عليها من فوق رأسي، كما أنه يسلب نفس الحرارة التي رآها عن طريق اللون من جسم آخر، ويتنزع من نفس عمله الذهني مفاهيم متعدّدة، بعضها مترادف وبعضها متناسب كالحمل والقضية والتصديق وما شابه ذلك، وليس لأي من هذه المفاهيم المذكورة وجود في الخارج ولم تستفد من الخارج، بل هي قد انتزعت من عمل الذهن. كما أنه تتضح بعض المفاهيم الغامضة بمساعدة من بعض المفاهيم الواضحة، وينتقل الذهن من المعلوم إلى المجهول، ويتنزع من خلال هذا العمل الذهني معاني التعريف والمعرف والشارح والمعرف وغيره من غير أن يكون لأي من هذه المفاهيم وجود في الخارج، إذ إنه كان يقوم بمثل هذا الانتقال في المسائل التصديقية، ويتنزع من ذلك الانتقال التصديقي الذي هو عمل نفس الذهن مفاهيم من قبيل القياس والتمثيل والاستقراء من غير أن يكون لهذه المجموعة من المعاني الذهنية أي حظ من الوجود الخارجي.

وإذا كان مسير الذهن بالنسبة إلى الخارج يشبه المرآة من جهة، حيث يعكس آثار الموجود الخارجي - لأن للذهن درجات وشؤوناً لا تعدّ، وكل درجة وشأن يشبه المرآة، التي ينعكس فيها اللوازم الوجودية لدرجة وشأن آخر، كما أشير إلى نماذج من هذه الانعكاسات الداخلية المختلفة - فإن المقصود من المعقول الثاني تلقائياً هو المعقول غير الأول سواء كان ثانياً أو ثالثاً أو رابعاً ... الخ، كما قال ذلك الآخرون أيضاً. وبما أن شؤون النفس المتعددة بمنزلة المرايا الكثيرة

المتقابلة مع بعضها فتشع وتنعكس اللوازم الذهنية لكل واحدة منها في الأخرى، بحيث تكون كل مرتبة عليا بمنزلة مصدر الانعكاس والمبدأ الفاعلي للإدراك، وكل مرتبة سفلى بمثابة مظهر الانعكاس والمبدأ القابلي له. وبما أن جميع الشؤون المذكورة مراتب لواقع واحد، فلا محذور في انتزاع الواحد من الأخرى في مسير الإدراك التصوري، ولا مشكلة في حمل الواحدة على الأخرى في مسير الإدراك التصديقي، لأنه وإن كان يجب أن يكون طرفا الانتزاع في التصور وطرفا القضاء والتحكيم في التصديق حاضرين عند المنتزع وعند القاضي والمصدق مع أن أحد الطرفين - مثلاً - محسوس وجزئي وحاضر عند الحاسة، و الطرف الآخر المحمول عليه معقول وكلي وحاضر عند العاقلة، فموضوع القضية حاضر عند الحاسة لا عند العاقلة و محمولها عند العاقلة لا الحاسة، و لكن بما أن جميع المراتب المذكورة من شؤون الواحد الحقيقي، أي النفس الإنسانية، فإذاً يكون طرفا الانتزاع أو التصديق حاضرين عند واحد.

وبما أن الشؤون المختلفة للروح الإنسانية بمنزلة المرايا المتعددة المتقابلة مع بعضها، ولكل موجود في كل مرتبة يكون هو فيها لوازم وأحكام خاصة، إذن أثر كل مرتبة و حكم كل درجة يشع في المرآة المقابلة، أي يظهر أثر الموجود الخارجي في مرآة الحس، ويتجلى حكم المحسوس الداخلي في مرآة الخيال، يحضر لازم الموجود الخيالي في ملامح الوهم، ويتجلى أثر الموجود الموهوم بعنوان الكلي والجامع في مرآة العقل.

وبناءً على هذا فما يُطلق عليه اسم المعقول الثاني إنما هو أثر وحكم المعقول الأول، والذي يمتلك ذلك في ظرفه الخاص. وهذا هو السرّ في ذكر المعقولات الثانية بعنوان اللوازم الذهنية و الخواص والآثار العلمية لا العينية للمعقولات الأولية. وبما أن المعقولات الثانية لوازم المعقولات الأولى التي تظهر في مرآة الذهن

العلياء، فسّر حكايتها عن العالم الخارجي - مع أنها لم تؤخذ من الخارج بشكل مباشر - هو هذا الانعكاس المرآتي.

و كان المرحوم الأستاذ العلامة الطباطبائي (قدس سرّه) يكرر جعل هذا التشبيه وسيلة لتحصيل كيفية حكاية المعقولات الثانوية عن الخارج، وذلك بأن ينتقل تارة بشكل مباشر من الأثر إلى المؤثر، وتارة بشكل غير مباشر. فالقسم الأول كأن يشاهد البستان من بعد فينتقل إلى وجود عين الماء، والقسم الثاني كأن يشاهد صورة البستان في المرآة، وفي هذه الحالة مع أن الصورة المذكورة هي علامة عين الماء ولكن بشكل غير مباشر، أي البستان المرآتي لا يعطي علامة عين الماء بدون واسطة أبداً، بل هي علامة مستمرة على وجود البستان في خارج المرآة، و حينئذٍ ينتقل من ذلك البستان الخارجي إلى وجود عين الماء، وإذا تمت هذه الانتقالات بشكل عادي وسريع فحينها يغفل عن الواسطة في حكاية الموارد، ويتوهم الذهن بأنه إذا أدرك الأول فإنه يحصل على الإدراك الآخر مباشرة وبلا واسطة تشخص. إذن اتضح سرّ وجود المعقولات المتعددة في منطقة الذهن، وأنه لم يكن شيء فيها جاهزاً عند النفس، ولا محفوظاً فيها، كما يُعلم أيضاً سرّ حكايتها وكيفية انطباقها على الخارج (في موارد الإنطباق والصدق مثل المعقولات الثانية الفلسفية) حيث اتضح أنها لم تكن بدون واسطة أبداً ولن تكون.

● انتزاع المعقولات الأولية:

انتزاع المفاهيم الكلية للمعقولات الأولية، أي إدراك الطبيعة الكلية بعد المشاهدة الحسية لفرد مشخص، يختلف عن كيفية انتزاع المعقولات الثانية، لأن الطبيعة الجامعة و الكلية (التي هي نفس مصداق مفهوم الكلي بنحو الحمل الشائع لا أنها الكلي بالحمل الأولي، وبعبارة أخرى نفس الكلي الطبيعي الذي هو

المعقول الأول، لا الكلي المنطقي أو العقلي الذي هو المعقول الثاني) لها وجود في الخارج كما أنها موجودة في الذهن أيضاً، ولكن في الخارج بنحو الكثرة وفي الذهن بنحو الوحدة، ووجود الكلي الطبيعي في الخارج ليس من باب الوصف بحال المتعلق الذي يكون معناه أن أفرادها تكون موجودة لانفسه. وبناءً على هذا فالطبيعة التي هي جهة اشتراك الأفراد ولا بشرط من كل قيد كانت متحدة مع جميع المقيّدات، ولها وجود في عالم الطبع كما أن وجودها الأصلي يتحقق في عالم العقل.

وطريقة إدراك تلك الطبيعة الجامعة - كما بيّن سابقاً - ليس من طريق التجريد الصرف والتعميم المحض الذي يحصل فيه مجال للتغيّر والتبدّل في الصورة العلمية، بل يجب أن تطوي النفس مراحل الطبع والمثال وتصل إلى مرتبة العقل لتستطيع إدراك المعقول الجامع، ويتّضح من عبر هذا الطريق موضوعان:

الأول: لزوم تكامل النفس، والثاني: التفاوت الوجودي بين الكلي والشخصي، أي أن الفرق بين الكلي والشخصي في نحو وجودهما الواقعي، لا أن التمايز بينهما في طريقة الإدراك فحسب بحيث إذا نظر إليهما بنظرة شاملة و زاوية أوسع كانا كليّين، وإذا نُظر إليهما من زاوية ضيقة و مغلقة كانا شخصيّين، بل إن الكلي والشخصي يختلفان بشكل كامل من ناحية الإدراك، و من ناحية المدرك (بالفتح) أيضاً؛ كما سيكونان مختلفين من ناحية المدرك (بالكسر) كذلك.

والغرض أن تغيير زاوية النظر ليس عديم الأثر في إدراك المعقولات الثانية المنطقية أو الفلسفية فحسب، بل لا أثر له أيضاً في حصول المعقولات الأولى بالرغم من لزومه. وسرّ ترك الإشارة إلى عدم تأثير تغيير زاوية النظر حول المعقولات الثانية هو وضوح الموضوع، فمثلاً في المنطق يبحث في العكس المستوي وعكس النقيض وأمثال ذلك، والتي تعدّ من اللوازم الذهنية للقضية، في الوقت

الذي لا يكون لمجرد تغيير زاوية النظر للقضية — والتي هي معقول ثان — أثر مطلقاً في إدراك أي من الأحكام المذكورة.

● كيفية قبول الوجودات المختلفة للإدراك:

يجب في علم المعرفة تحقيق كيفية وجود الأشياء الأعم من الخارج والذهن إجمالاً ليُعلم كيفية قابليتها للإدراك.

تقسم الأشياء بالنظر الإبتدائي إلى خمسة أقسام، أربعة منها ممكنة بل واقعة، والقسم الخامس منها محال:

القسم الأول: الشيء الذي تكون خارجيته عين ذاته، ومن المستحيل أن يحدث في الذهن، وأن يدرك بالعلم الحسولي، مثل حقيقة الوجود؛ حيث إن خارجية منشأيتها للأثر عين ذاتها، ولا تقبل التبدّل أبداً، لأن هذا التبدّل هو الانقلاب المستحيل.

القسم الثاني: الشيء الذي يكون ذهنيته عين ذاته، ويمتنع أن يحدث في الخارج أو يتحقق له وجود عيني، مثل المعقولات الثانية المنطقية نظير الكلي المنطقي، القضية، عكس القضية وما شابه، والتي لا يوجد لها طريق إلى الخارج أبداً. وملاك صدقها وكذبها هو مقارنتها إلى الذهن المصيب، لأنها تارة تظهر في الذهن بشكل خاطيء بنحو توجد مع بدعة النفس، نظير الحكم بزوجة العدد ثلاثة، وتارة تظهر في الذهن بشكل صحيح. وليس لها مكان غير الذهن، كما صرح صدر المتألهين (قدس سره) بهذه النقطة^(١).

القسم الثالث: الشيء الذي يحصل في الخارج والذهن معاً، مثل الماهية

(١) تفسير صدر المتألهين: ج ١، ص ٢٤٢-٢٤٦.

التي هي معقول أول، نظير ماهية الإنسان والشجر، والتي توجد بكلا الوجودين، والإرتباط المباشر للماهيات العرضية مع الخارج يتم عن طريق الحس.

القسم الرابع: الشيء الذي بالرغم من عدم وجوده في الخارج (الوجود المحمولي) ولكن الموجودات الخارجية في ظرفها تتصف به (الوجود الربطي). ويذكر حول هذه الأمور أن ظرف عروضها في الذهن وظرف اتّصاف الأشياء الأخرى بها أعم من الذهن والخارج. وبالتأكيد فإنه ينبغي أن يبين هذا الموضوع بشكل مختصر.

القسم الخامس: عكس القسم الرابع، أي الشيء الذي يكون وجوده المحمولي في الخارج ولكن وجوده الربطي في الذهن فقط. واستحالة هذا القسم لأجل أنه إذا كان هناك وصف موجود في الخارج فسوف يكون تابعاً لموصوف معين يقيناً، و يصبح الوصف بالنسبة للموصوف وجوداً ربطياً، ومن المستحيل أن يكون وجوده الربطي مختصاً بالذهن.

وبناءً على هذا فإن محاور المعرفة هي هذه الأقسام الأربعة. ومعرفة القسم الأول إنّما تكون بالعلم الشهودي فقط، ولا يمكن إدراكه بالتصور أو التصوير أبداً. وهناك موضوع حريّ بالالتفات وهو كيف ينتزع الذهن إذن من حقيقة الوجود - والتي خارجيتها عين ذاتها - مفهوم الوجود، مع أن حقيقة الوجود لا تساوي الماهية التي كانت معقولاً أول ووردت إلى الذهن عن طريق الحس. ومع أن موضوع الفلسفة هو الموجود الخارجي، ولكن جميع البراهين تدور حول محور المفاهيم الحاكية عن الخارج، فكيف ينتزع مفهوم الوجود والموجود من شيء لا يرد إلى الذهن أبداً؟

وقد ذكر الأستاذ العلامة الطباطبائي (قدس سرّه) طريقين لتوضيح كيفية انتزاع

معاني الوجود:

الطريق الأول: هو ما جاء في العرفان والحكمة المتعالية من أن النفس تطَّلِع على أصل الوجود بشهود حقيقة وجودها، ثم تنتزع مفهوم الوجود من تلك الواقعية المشهود. وهذا الطريق هو النهج الرسمي لصدر المتألهين (قدس سرّه).

الطريق الثاني: إن الذهن في قضاياها يوجد رابطاً بين الموضوع والمحمول، لأن التصديق فعل علمي للنفس، والذي هو إيجاد الربط بين طرفي القضية، وما يرجع إلى ناحية التصديق هو نفس إيجاد الربط هذا، والذي لا يرتبط بناحية القضية هو ربط الشيء الموجود، فمثلاً يحكم الذهن حول قيام زيد بأن: «زيداً قائم»، وهذه النسبة و هذا الحكم وجود رابط توجده النفس، وعندما يقوم الذهن من خلال التجريد والتعميم والانتزاع والتوسعة وأمثال ذلك - مما يتلازم مع تحول نفس الذهن - بتبديل هذا المعنى الحرفي إلى معنى اسمي أي الوجود، ثم يوسعه وينتزع منه المعنى الجامع.

والطريق الأول - كما مرّ سابقاً وسيأتي أيضاً في بحوث الكتاب الآتية - طريق مباشر ومستقيم، وأمّا الطريق الثاني فهو ليس خالياً من الغموض، لأنه أولاً: إن أكثر المفاهيم التصورية بداهة و أول المعاني هو مفهوم الوجود، و الذهن يعرف مفهوم الوجود قبل تصور أي شيء. وثانياً: أكثر التصديقات بداهة هو أصل امتناع اجتماع النقيضين، والذي هو من الأحكام الأولية للوجود لأنه يقرر هكذا: الوجود لا يقبل العدم، ولهذا عرّف الحكم المذكور في الفلسفة على أنه من عوارض الوجود المطلق، وقبل كل تصديق تطرح قضية التصديق بناء على المطاردة والتنافي بين الوجود والعدم. وثالثاً: الوجود المحمولى لكل شيء معروف للذهن قبل الوجود الربطي له أو غيره، أي قبل أن يعلم بأن زيداً قائم يكون من المعلوم أن زيداً موجود، والقيام موجود، وحينئذ فالوجود والوجود المحمولى لطرفي القضية، أو على الأقل طرف واحد للقضية الذي هو موضوعها معلوم فيقال:

«زيد قائم» وعلى هذا سيكون الوجود معروفاً دوماً قبل الربط، و كذلك الوجودي قبل الرابطي.

ومن هنا لا يمكن القول بأن مفهوم الوجود هو معقول ثانٍ فلسفي قد حصل بتبديل المعنى الحرفي - الوجود الرابط - إلى المعنى الأسمى - الوجود المحمولي - مثل كثير من مفاهيم المعقول الثاني الفلسفي (بناءً على الاحتمال)، كما أن سائر المفاهيم أيضاً غير مبين بشكل واضح أنها أنتزعت من تبديل الحرف إلى الاسم.

● اختلاف المعقول الثاني المنطقي والمعقول الثاني الفلسفي:

بعد بيان كيفية انتزاع المفهوم من القسم الأول من الأقسام الأربعة الممكنة لا يوجد موضوع مهم يجب شرحه في هذه المقدمة إلا هذا الفرق الدقيق بين المعقول الثاني باصطلاح المنطق والمعقول الثاني باصطلاح الفلسفة، لأن القسم الثاني من الأقسام المذكورة الذي يكون الوجود الذهني ضرورياً لها مثل المفاهيم المنطقية، و طريقة الوصول إليها قد مرّ بيانه سابقاً. كما أن القسم الثالث، أي الماهية، و التي هي معقولات أولى وهي حاصلة في الخارج وفي الذهن معاً قد أوضحت طريقة الإطلاع عليها أيضاً. وعمدة الكلام الدقيق هو حول القسم الرابع والذي يطلق عليه المعقول الثاني الفلسفي.

و التمايز بين الإصطلاحين المذكورين لم يكن مقبولاً عند شيخ الإشراق، لأنه يرى كلتا المجموعتين شيئاً واحداً، ويرى تحققها في الخارج مستحيلاً. واعتقاد هذا التساوي إمّا لأن المسألة لم تطرح أصلاً في ذلك العصر، أو أنها وإن كانت مطروحة ولكن لا يوجد دليل قطعي عليها. ولهذا فإن الإمكان والكلية و الجزئية جميعها متشابهة في نظره.

ولا شك في وجود الاختلاف منذ القدم بين المشائين والرواقين حول تحقق بعض المفاهيم، والتي هي هذه المعقولات الفلسفية الثانية، مثل الوحدة والوجود والإمكان والحدوث والقدم وما شابه، بحيث يرى أتباع التفكير الأرسطي أنها موجودة، ويرى حماة التفكير الأفلاطوني أنها معدوم خارجي، وقام شيخ الإشراق بالدفاع عن التفكير الأفلاطوني ورأى بطلان تفكير أتباع أرسطو.

ولعلّه في زمن المحقق الطوسي لم يطرح تحليل قاطع للفرق بين هاتين المجموعتين من المفاهيم العقلية بالإصطلاحين المذكورين، لأنه بين في كتاب التجريد حكم الإمكان والكلية ... وما شاكل بشكل متساوٍ إلى أن أتى عصر صدر المتألهين (قدس سرّه) حيث أقيم برهان كافٍ على أصل الموضوع، وُجِّعت بشكل مقبول أيضاً أقوال القدماء لهذين النوعين غير المنسجمين من التفكير، كما قال أيضاً بوجود تمايز داخلي بين المفاهيم التي تُعدّ من المعقولات الثانية الفلسفية، وأشار أيضاً إلى تلك العقدة المغفلة في كلمات الآخرين حول الفرق الدقيق الموجود بين الاصطلاحين من المعقول، كما وجعل طريق الحلّ النهائي في متناول سالكي طريق الحكمة المتعالية، وإليك شرح قصير لمجموعة من الموضوعات المهمة الأخيرة.

يظهر من كلمات شيخ الإشراق في المطارحات أن مفاهيم الوجود والوحدة وأمثال ذلك من جهة، ومعاني الكلية والجزئية ونظائرها من جهة أخرى، ومفاهيم الإمكان والامتناع وأشباه ذلك من جهة ثالثة، جميعها أمور ذهنية، وتعد من الأمور الاعتبارية، وليس لها أي حظّ من الوجود الخارجي، وجميعها معقولات ثانية. وكما أنه إذا قيل: زيد جزئي في الخارج فليس معناه أنه يمكن تحصيل الجزئية في الخارج، فكذلك سائر المعقولات الثانية^(١).

وقسّم صدر المتألهين (قدس سرّه) الأمور المذكورة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الذي هو كالوجود الحقيقي والوحدة الحقيقية و نظائرها أعلى من المعقولات الأولى، لأن الواقعية عين ذاتها، ومفاهيم الوجود والوحدة وما شابه بالرغم من عدم وجود أفراد لها في الخارج، ولكن لها مصداق حقيقي، أي أنه يوجد شيء في الخارج يكون مصداقاً واقعياً لمفهوم الوجود، وإن كان مفهوم الوجود ليس مثل معنى الشجرة الذي يحصل في الخارج والذهن معاً. ولهذا فإن مفهوم الوجود لا فرد له ولكن له مصداق، ومن هنا سيكون معنى الإمكان الفقري داخلاً في القسم الأول، لأن الموجودات الممكنة عين الوجود الخارجي، أي أن الإمكان الفقري أعلى من المعقول الأول، كما أن الإمكان الماهوي أقل منه، لأن الإمكان الماهوي معقول ثانٍ.

القسم الثاني: المعقول الثاني المنطقي، مثل: الكلية، الجزئية وما شابه، التي ليس لها طريق إلى الخارج أصلاً، وسوف لن يتّصف بها أي موجود خارجي أيضاً فلا يتّصف «زيد» الخارجي بالجزئية أبداً، وقضية «زيد جزئي في الخارج» إذا كانت بمعنى أن زيداً الخارجي موصوف بالجزئية فهي باطلة، وإذا كانت بمعنى أن مفهوم زيد الذي هو موجود ذهني يتّصف بالجزئية، أي ليس له أكثر من مصداق واحد فهو صحيح. وهذا يرجع إلى الموجود الذهني.

القسم الثالث: المعقول الثاني الفلسفي، مثل: الإمكان، الضرورة وما شابه، والتي تمتاز عن المعقول الثاني المنطقي بأنّ المعقول الثاني المنطقي كلاً من عروضه على المعارض واتّصاف المعارض به يكونان في الذهن، مثل عروض مفهوم الكلية على المعنى الجامع للإنسان، واتّصاف ذلك المعنى الجامع بالكلية؛ أما المعقول الثاني الفلسفي فبالرغم من عروضه على المعارض في الذهن، ولكن المعارض به له متّصف في الذهن وفي الخارج معاً، مثل عروض مفهوم الإمكان على ماهية الشجر،

فهذا العروض في الذهن فقط، لأنه لا يوجد شيء في الخارج باسم إمكان الوجود، لا من قبيل وجود الجوهر نظير الحجر والحديد، ولا من قبيل وجود العرض في مقابل الجوهر نظير البياض والسواد. ولكن اتّصاف الشجر بمعنى الإمكان في الذهن والخارج معاً.

ومعنى أن العروض في الذهن والاتّصاف في الخارج هو حمل الإمكان وأمثال ذلك على الأشياء الممكنة ليس من باب كان التامة والهلّة البسيطة، بل من باب كان الناقصة و الهلّة المركبة، فيكون من باب ثبوت شيء لشيء آخر بشكل قهري، ويحتاج إلى وجود الرابط بين الموضوع والمحمول بالضرورة.

وبما أن المحمول الذي هو نفس الإمكان وشبهه لا وجود له في الخارج، إذن فوجوده المحمولى يكون في الذهن. وبما أن الأشياء الخارجية متّصفة به في ظروف الخارج، إذن فوجود الرابط له يكون في الخارج. ويذكرون وجود الرابط أحياناً باسم النسبة، ويقولون في مثل هذا النوع من القضايا: الخارج ظرف لنفس النسبة لا ظرف لوجودها، يعني ليس ظرف الوجود المحمولى لمحمول تلك القضايا.

وقد ذكر هذا التفاوت في كثير من الكتب المنطقية والفلسفية، وبالتفريق بين الوجود الربطي للمعقول الثاني الفلسفي الذي يكون في الخارج والذهن معاً، وبين الوجود المحمولى له الذي هو في الذهن فقط، يحل التضارب المتوهم بين نمطي التفكير الموروث عن القدماء، أي الأفلاطونيين القائلين بأنّ هذه الأمور معدومة في الخارج، أي الوجود النفسي والمحمولى لها ليس في الخارج والارسطيين القائلين بوجودها في الخارج، أي أن الوجود الربطي لها محقق في الخارج.

وبهذا الجمع الذي ذكر في الأسفار يُتصدى لهجوم شيخ الإشراق على أتباع أرسطو. ويرى شيخ الإشراق بأن توهم وجود الوجود والإمكان ونظائرها في الخارج

من باب المغالطة والخلط للأمور الإعتبارية بالأمور الحقيقية القابلة للتحديد^(١).

و كيفية انتقال الذهن إلى هذا النوع من المفاهيم الذهنية متعددة، والنموذج البارز لهذا الانتقال هو طريق الحكماء في تحديد معاني الجهات الثلاث: الضرورة والإمكان والإمتناع في الذهن بشكل أن أبسط مرحلة لذلك عبارة عن قياس كل مفهوم أو شيء بالوجود، وبهذا القياس يُعلم أن نسبة ذلك الشيء إلى الوجود هل هي ينحو الضرورة أو الإمكان أو الإمتناع - بنحو المنفصلة الحقيقية -.

ومن هنا فإن المطروح هو كيفية نسبة الشيء إلى الوجود. وبما أن نفس النسبة معنى حرفي فستكون كيفيتها حتماً مفهوماً حرفياً وغير مستقل. وفي هذه الحالة فلم يُجعل أي واحد من المعاني المذكورة محمولاً لشيء ويقع صفة لشيء حتى يقال: إن عروضها في الذهن، أو إن وجودها المحمولى ليس في الخارج، لأنه في هذه الصورة لم يكن لها وجود محمولى أصلاً، ولم تكن عارضة لشيء، ولن يتّصف بها شيء أيضاً، ولكن بعد إدراكها باللحاظ الاسمي والاستقلالي يمكن أن تُجعل وصفاً لشيء، وتشكّل منها قضية يكون محمولها واقعاً، مثلاً يقال: الشجرة ممكنة في الوقت الذي كان فيه هذا الإمكان جهة للقضية لا محمولاً، و كأن يقال: الشجرة موجودة بالإمكان.

والآن بعد الحصول على الجنبية الإسمية فلم يبقَ لها معنى حرفي، كما أنها سابقاً حين كان لها جنبه حرفية لم يكن لها معنى إسمي أصلاً، ولكن بما أن معنى صيرورة الأوصاف معاني إسمية أضعف من كون الذات معاني إسمية، لأن الوصف يعتمد على غيره الذي هو الذات، فهذا النوع من المعاني الإسمية - مع حفظ الإسمية لها - ثابتة لغيرها، وذلك الثبوت للغير يكون معنى حرفياً، ومقصود

عظماء الفلسفة المتعالية بقولهم: وعاء عروض المعقول الثاني الفلسفي هو الذهن، ووعاء اتّصافه هو الخارج. وقولهم في شرح ذلك: أي وجوده في نفسه في الذهن، ووجوده الرابط في الخارج ليس (أنه لا استقلالية له في الخارج لأن واقعيته واقعية رابطة) لأن المفروض هو خروجه عن رابطيته وتبدّله إلى الإسمية، والآن هو ليس رابطاً أبداً، بل هو مستقل، وهو نفسه له رابط، لا أنه بنفسه رابط في الخارج.

ويكمن بين هذين التفسيرين فرق عميق، وخلاصة هذا الفرق هو أنه ليس معنى العروض في الذهن والاتّصاف في الخارج أنها في الخارج حرف وفي الذهن اسم، بل المقصود أنه مع حفظ الإسمية سوف لن يكون حرفاً أصلاً، ولكن لأنها وصف لشيء آخر فبينها وبين الشيء الآخر الذي هو موصوف لها يوجد حرف ورابط، وذلك الحروف والرابط في الخارج، ولهذا تفرق بشكل كامل جهة القضية في هذه الحالة مع ما مضى، أي الآن حيث وقع الإمكان مثلاً محمولاً وقلنا بالنحو التالي: الشجرة مكنة الوجود. فستكون جهة هذه القضية الضرورة لا الإمكان، أي كيفية وجود الرابط بين إمكان الوجود وبين الشجرة هو الضرورة، مع أنه إذا كان الإمكان كيفية النسبة فجهة القضية هي نفس الإمكان.

ولأنه لم يقرر تفسير المعقول الثاني الفلسفي بشكل صحيح، فإن هذا الإشكال المعضل الذي كان يرزح على عاتق المفكرين لم يرد أصلاً في كلامهم فضلاً عن بيان طريق الحل النهائي.

وخلاصة تلك الشبهة الصعبة هي أنه بما أن المعقول الثاني الفلسفي هو المفهوم الذي إذا جعل كيفية للنسبة فلا يكون عارضاً لشيء أصلاً، ولا محمولاً لشيء أصلاً، وإنما هو تابع لنفس النسبة، وفي كل ظرف وجدت فيه النسبة فكيفيتها التي هي مصداق عيني تتحقق أيضاً في هذا الظرف بشكل تبعي، ولكن إذا جعل وصفاً لشيء فإنه يطرح بعنوان العارض والمحمول، لا بعنوان كيفية

النسبة، و بين كل عارض وعروض يوجد هناك رابط كما مرّ بيانه سابقاً، والرابط تابع للطرفين، فكيف يمكن التصديق بأن أحد طرفي الربط الذي هو الموضوع والموصوف مثل الشجرة كما مرّ في المثال السابق موجود في الخارج، والطرف الآخر للربط الذي هو محمول وصفة والمذكور في المثال باسم الإمكان موجود في الذهن؟ فهل يستطيع الوجود الرابط أن يصنع الربط بين الوجود الذهني والوجود العيني؟ أي هل يستطيع أن يربط ربطاً خارجياً بين الشيء الذي يستحيل تحصيله في الخارج وبين الشيء الموجود في الخارج فعلاً؟ لكي يمكن توجيه كيفية اتّصاف الموجود الخارجي بوصف الإمكان وأمثال ذلك من المعقولات الفلسفية الثانية.

وإنّما يتّضح تحليل هذا الموضوع عندما لا يجعل ذلك المعقول الثاني جهة للقضية، مثل معاني العلية و المعلولية والقدم والحدوث وما شابه، والتي لا يكون شيء منها كيفية للنسبة، و من جهة أخرى هي أوصاف خارجية للأشياء الموجودة في الخارج وثبوتها لموضوعاتها من باب الهلية المركبة، ووجود الرابط في الهلية المركبة الموجبة محقق، وتمام المحذور هو في أنه أحد طرفي الربط أي الموضوع المتصف بالعلية مثلاً كان موجوداً في الخارج، ونفس الوصف يكون موجوداً في الذهن ويتحقق الرابط بين هذين الشيئين في الخارج.

وقد ذكر المرحوم الأستاذ العلامة الطباطبائي هذه المشكلة مراراً وأشار إليها في ثنايا تعليقاته وتأليفاته، و ذكر طريق حلّها المذكور في بعض كلمات كبير حكماء العالم الإسلامي صدر المتألهين (قدس سرّه) وبعد التأكيد عليه أبرز ما كان مخفياً منه، وخلاصته هي أن هذا النوع من المعاني موجود في الخارج حتماً بشكل ما، ولكن لا بنحو الوجود المعروف المصطلح المنحصر في وجود الجوهر والعرض، بل بنحو أن وجود الأمر الانتزاعي عين وجود منشأ انتزاعه، ليتخلّص من محذور قاعدة شيخ الإشراق التي تقول: «كل ما يلزم من وجوده في الخارج تكرر نوعه فهو

أمر اعتباري» ويكون في منأى عن إشكال وجود الربط بدون تحقق طرفه أيضاً.

ومعنى كلام الأستاذ العلامة الطباطبائي حينما يقول: «الإمكان في الخارج موجود بوجود موضوعه»^(١) ليس هو أن عروض في الذهن والاتصاف يكون في الخارج ليكون هذان التعبيران مترادفين، بل أحدهما ناظر إلى المبنى المعروف، والآخر راجع إلى طريق الحل النهائي الذي وجدته وطواه مع صدر المتألهين، بل بإمامته. وتفصيل ذلك يقع على عاتق شرح الحكمة المتعالية.

وخاتمة هذه المقالة فاتحة كتاب الله، وآخر دعاء أهل الجنان أن الحمد لله رب العالمين.



(١) نهاية الحكمة: الفصل الأول من المرحلة الرابعة.

الفصل الأول

أركان ومباني المعرفة

تعريف المعرفة :

المعرفة من المفاهيم البديهية وهي غير قابلة للتعريف. والدليل على أن المعرفة غير قابلة للتعريف هو ما قالوه من أنه نحن نعرف جميع الأشياء بالعلم، فإذا أردنا تعريف العلم بالعلم فسيكون هذا التعريف دورياً، وإذا أردنا تعريفه بغير العلم فغير العلم ليس شيئاً نستطيع أن نعرف العلم به. إذن ما قيل في تعريف المعرفة أو العلم ليس تعريفاً حقيقياً، بل هو تعريف لفظي.

و من جملة التعاريف اللفظية المذكورة للمعرفة هو أن المعرفة عبارة عن الاطلاع على الواقع، أو طريق العثور على الواقع.

أركان المعرفة :

لا شك في توقف تحقق المعرفة على أمور، وأول هذه الأمور التي يستلزم تحقق المعرفة تحقيقها هي: المعلوم والعالم والعلم، لأنه إذا لم يكن هناك تحقق في الخارج للواقع الذي يمكن أن يعلم، أو إذا لم يكن الفرد الذي يستطيع العلم بالواقع موجوداً، أو بالرغم من وجود وتحقيق الأشياء الخارجية و وجود الإنسان في الخارج

لم يكن هناك طريق للسير في أسرار عالم الوجود، فسوف لن يكون هناك معرفة.

منكرو المعرفة:

منكرو المعرفة هم: كل من أنكر أحد الأصول التي يبتنى عليها تحقق المعرفة... ويقسم منكرو المعرفة إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: وهي التي تنكر أي نوع من أنواع المعرفة.

المجموعة الثانية: وهي التي تنكر المعرفة خارج حدود خاصّة.

السوفسطائيون والشكاكون من المجموعة الأولى، والماديون من المجموعة

الثانية.

السوفسطائيون:

و هم الذين ينكرون أصل الواقعية. ومن البديهي أن مَنْ ينكر أصل الواقعية سينكر الأركان الثلاثة للمعرفة، أي العلم والمعلوم والعالم - كما أن الذي ينكر الشيء الذي هو خارج الإنسان فهو منكر لركنين من أركان المعرفة - وبإنكار هذه الأركان الثلاثة أو الركنين لا يبقى طريق لتحقيق المعرفة.

الشكاكون:

و هم الذين يقبلون بواقعية الإنسان وواقعية خارج الإنسان، ولكن ينكرون الطريق الذي يوصل الإنسان إلى معرفة أسرار العالم.

الماديون:

وهم أصحاب التفكير المادي، وتقبل هذه المجموعة الواقعية المادية خارج الإنسان، والواقعية المادية للإنسان، والطريق المؤدي إلى معرفة هاتين الواقعتين.

ولكنهم قائلون في الأقسام الثلاث بالضيّق والمحدودية. فهم يعتقدون بأن أصل واقعية العالم تنحصر في المادة والأمور المادية، و لذا فهم ينكرون ما هو خارج عن حدود عالم الشهادة و متعلق بعالم الغيب كالذات المقدسة لله تعالى، والقيامة، والوحي، والملائكة.

وحقيقة الإنسان عند هذه المجموعة تنحصر في هذا الجسد المادي الفاقد للروح المجردة.

ومع انحصار الوجود في الأمور المادية، فالعلم أيضاً – والذي ليس هو إلا حقيقة المعرفة – سيكون أمراً مادياً.

ومادية الإنسان والعالم ومادية المعرفة تستلزم مادية جميع لوازم ووسائل وأدوات المعرفة أيضاً.

الغيب والشهادة وسعة دائرة المعرفة:

وفي مقابل السوفسطائيين والشكاكين والماديين الذي ينكرون أصل المعرفة أو يقولون بمحدوديتها توجد مجموعة ترى دائرة المعرفة أوسع من الحدود المادية. والعالم عند هذه المجموعة قسمان: ماديّ ومجرد، أو غيب وشهادة. ويشمل الغيب الله تعالى والوحي والملائكة ... وتشمل الشهادة الأمور المادية المحسوسة.

والإنسان عند هذه المجموعة - والذي خُلق من أجل العلم بهذه المعلومات المخلوقة - غير محدود بالأمور المادية فقط، بل علاوة على البعد المادي والحسي - الذي يمكنه عن طريقه الحصول على نشأة الحسّ ومعرفة عالم الشهادة - له روح مجردة يقدر بها على معرفة المجردات.

و يقسم الذين يرون أن المعرفة غير محدودة بالحدود المادية والقائلون بسعة

ذلك بالنسبة إلى عوالم الغيب والشهادة إلى مجموعتين بالنسبة لطرق معرفة الغيب والشهادة:

المجموعة الأولى: وهم الذين يرون أن طرق المعرفة منحصرة بالحس والعقل، ويعتقدون بأن المعرفة الحسية والتجريبية التي تحصل بالأدوات الحسية متعلقة بعالم الشهادة، والمعرفة العقلية التي تحصل بالعقل والأدوات العقلية متعلقة بعالم الغيب.

المجموعة الثانية: وهم الذين لا يرون طرق معرفة الإنسان محدودة بهذين القسمين، ويقولون بوجود طريق ثالث أيضاً، بالإضافة إلى طريق الحس والعقل، والذي يحصل عن طريق التهذيب والتزكية. ويمكن عند هذه المجموعة الإستعانة بالطرق الثلاثة للإطلاع على حقائق العالم ومعرفة أسرارهِ. وهذه النظرة حول العالم والمعلوم والعلم أوسع من النظرات السابقة.

دور المعلم في المعرفة:

كل من يقول بأن دائرة الوجود ومعرفته غير محدودة بالحدود المادية قائل - إلى جانب العلل القابلة التي يمكن أن يكون لها وجود - بوجود علّة فاعلية لجميع المحسوسات أو المعلولات العقلية ومن جملتها المعرفة الإنسانية، وتكون هذه الأمور واقعة في طول هذه العلة. والعلل الفاعلية وعلى رأسها الله تبارك وتعالى بسبب عدم كونها في عرض معلولاتها فهي غائبة عنها.

وعلى هذا - أي على النظرة القائلة بوجود علّة فاعلية للمعلومات الخارجية وكذلك المعرفة الإنسان - فإن وجود العلة الفاعلية للمعرفة بالإضافة إلى الأركان الثلاثة الأخرى أي العالم والعلم والمعلوم ضروري، وتُذكر باسم المعلم.

وقد أغلق السوفسطائيون والشكاكون على أنفسهم أي نوع من أنواع

الاستدلال بسبب إنكارهم طريق المعرفة، ولهذا ليس لهم قدرة التحقيق والجواب عن الركن الرابع للمعرفة وهو المعلم. وأما الماديون - وبسبب إنكارهم للغيب من غير دليل وبرهان كالسفسطائيين - فقد أنكروا العلل الفاعلية، و من جملتها إنكار المعلم الذي وجوده بعنوان العلة الفاعلية للعلم ضروري وحتمي.

و محدودية النظرة المادية - كما أشير سابقاً - أوجب بالإضافة إلى محدودية معرفة العلم والعالم والمعلوم أن يروا كون جميع وسائل وأسباب المعرفة مادية ومحسوسة أيضاً. وعلى هذا الأساس فلا وجود لعلة أخرى للمعرفة غير الوسائل والأسباب المادية و العلل القابلة والتي لا دور لها غير التمهيد والإعداد.



الفصل الثاني

مسألة المعرفة في
الآيات القرآنية

مسألة المعرفة في القرآن الكريم:

تعرض القرآن الكريم لمسألة المعرفة و أركانها، أي العلم والعالم والمعلوم، وتطرق أيضاً لشرائط المعرفة و وسائلها وأدواتها وموانعها وحجبها.

و قد أشير في كثير من الآيات إلى الحقائق الخارجية التي يمكن أن تقع معلوماً للإنسان، مثل: الله سبحانه وتعالى والسموات والأرض والملائكة و الوحي والغيب والشهادة والقيامة و البرزخ والدين والدنيا والجنة و النار والثواب والعقاب.

وصرح القرآن الكريم في كثير من الآيات الأخرى بعدم واقعية وبطلان أوهام وخيالات عبدة الأصنام أو الأهداف التي يسعون وراءها.

ومن الموضوعات الأخرى التي تناولها القرآن الكريم الإنسان وارتباطه بالخارج، والذي يحصل عن طريق الحسّ و العقل والشهود القلبي، وكذلك تعرض إلى موازين المعرفة الإنسانية.

وذكر القرآن الكريم بالإضافة إلى التصديق بأركان المعرفة، أي المعلوم والعالم والعلم والمعلم، أنها من الله سبحانه بصفته الخالق لها. وكذلك بعنوان

المعلم وواهب التعليم، والذي بتدبيره الربوبي يؤمن الارتباط بين العالم والعلم. وتعتبر الأمور المذكورة مع بعض المسائل الأخرى من أصول المباحث القرآنية في المعرفة التي تُطرح أولاً في عدة فصول، ثم نبرهن في مطاوي البحث التفصيلي على إبطال آراء المنكرين.

- الركن الأول (المعلوم) في القرآن الكريم:

الركن الأول الذي تتكئ عليه المعرفة هو وجود المعلوم، والسوفسطائيون من بين منكري المعرفة قد أنكروا المعلوم من خلال إنكارهم لأهل الواقع، وأما المادّيون فعلى الرغم من عدم إنكارهم أصل المعلوم، ولكنهم أنكروا المعلومات غير المادية.

خلو القرآن الكريم من البحث حول أصل الواقع:

على الرغم من وجود بحوث مفصلة في القرآن الكريم عن بعض الأركان والمسائل المرتبطة بالمعرفة، ولكنّه لم يبحث أصل وجود المعلوم من جهة كونه متحققاً وموجوداً، وبعبارة أخرى فإن أصل وجود العالم الخارجي والعالم المرادف لنفي السفسطة مسلّم في القرآن الكريم - وبطلان السفسطة وثبوت الواقع الخارجي من أول البديهيات، إذ إنه لا طريق للشكّ فيه، بل أكثر من ذلك على فرض الشكّ فيه لا يبقى طريق لإثباته.

وأشار المرحوم الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا في الشفاء إلى انسداد طريق الفكر والإستدلال لكل من ينكر أصل الواقعية ملفتاً إلى أن الطريق الوحيد للتعاطي مع السوفسطائيين هو إيلاهم والتأثير فيهم.

وجميع الأبحاث التي وردت في القرآن الكريم حول العالم الخارجي هي في

تحليل أوصاف العالم، من قبيل أن هذا العالم منظم أو أن لهذا العالم هدفاً أو أن العالم علامة وآية الحق.

الوجود والعدم وعناوين الحق والباطل في الكتب السماوية:

الملاحظة التي يجب الالتفات إليها هي أن ما هو محقق في العالم يُطلق عليه في الكتب الفلسفية والعقلية اسم الوجود والموجود، وما لا تحقق له يُسمّى العدم والمعدوم، و أمّا في الكتب السماوية وفي القرآن الكريم فيُسمّى ما هو موجود في العالم حقاً، وما ليس بموجود باطلاً.

إذن فالجق عبارة عن الأمر الثابت الموجود والواقعي، والباطل عبارة عن الأمر المعدوم وغير الواقعي. وللحق أقسام، أحدها الحق الصرف والمطلق، والآخر المقيد والمحدود.

وقد نسب القرآن الكريم في موردين الحق المحض والمطلق إلى الله سبحانه. الأول في الآية (٦٢) من سورة الحج في قوله تعالى: ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾ والآخر في الآية (٣٠) من سورة لقمان حيث يقول سبحانه: ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه الباطل﴾ والاختلاف بين هاتين الآيتين هو في الضمير «هو» حيث جاء في القسم الأخير من الآية الأولى: ﴿ما يدعون من دونه هو الباطل﴾ وورد في القسم الأخير من الآية الثانية: ﴿ما يدعون من دونه الباطل﴾. وقد استعمل ضمير الفصل «هو» بشكل متساوٍ في القسم الأول من الآيتين الشريفتين؛ وهذا الضمير مع كون الخبر معرفة (محلى بالألف واللام) يفيد الحصر، فيكون معنى الآية: أن ما هو حق مختص بالله سبحانه، وما هو غيره باطل.

و أمّا الحقوق المقيّدة، مثل ما جاء على نحو عبارة: «أن الجنة حق وأن النار

حق»^(١) فتستند جميعها إلى الحق المطلق والمحض. ولكل واحد من الحقوق المقيدة حظّ من الواقعية والحقيقة المطلقة، وهي إراءة الحق المطلق، وكونه علامة وآية بالنسبة إليه، أي أن كل شيء آخر غير الله سبحانه والذي له حظّ من الوجود فحظّه أنّه يكون علامة له.

خلوّ القرآن الكريم من البحث حول أصل الذات المقدسة لله تعالى:

و كما أن القرآن الكريم لم يتعرض بشكل مفصل إلى أصل العالم الخارجي، فكذلك اعتبر أن أصل الذات المقدسة لله تعالى أيضاً - والتي هي حق محض ومطلق - أمر مسلّم ومفروغ عنه. وجميع الأبحاث التي طُرحت في القرآن الكريم حول الله سبحانه إنّما هي حول الأسماء الحسنی والصفات العليا، مثل أنه تعالى أحد، صمد، حيّ، سمیع، علیم، ظاهر، باطن، فاطر، خالق، مبدیء، معید، ناظم، مدبّر، مدير.

الأسماء و الآيات الإلهية في آيات القرآن الكريم:

تشكّل أسماء و صفات الله سبحانه مدار البحوث القرآنية، و كذلك يشكل العالم في جميع مدارجه الملكية والملكوّية عنوان آيات وعلامات ربّ العالمين. و نشير كأنموذج إلى بعض الآيات حول أسماء و صفات الله سبحانه وحول بداية الخلق ونهايته، وكذلك حول حصول الوحي والرسالة، و الأنبياء والملائكة، و الأمور الحقيقية أو الإعتبارية الاخرى المرتبطة بالحياة الدنيوية أو الاخرية للإنسان.

(١) دعاء العذيلة.

سورة التوحيد وإخلاص الوجود لله سبحانه:

من جملة الآيات النازلة حول صفات الله سبحانه آيات سورة التوحيد أو الإخلاص: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم * قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفواً أحد﴾.

وليست تسمية هذه السورة الشريفة بالإخلاص من جهة الإخلاص العلمي المرتبط بالأعمال التجارية والمسائل العبادية من الحكمة العملية، لأن جميع آيات هذه السورة الشريفة في باب الحكمة النظرية، بل الإخلاص هنا بمعنى إخلاص الوجود لله تعالى، وهذا المعنى من الإخلاص هو نفس ذلك المعنى الرفيع الذي للخطبة المعروفة لأمر المؤمنين (عليه السلام) حين يقول: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»^(١) ناظرة إليه.

والقسم الآخر من آيات سورة التوحيد هو في مقام نفي الشريك عن الله سبحانه. وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تنفي الشريك عن الله سبحانه بصراحة كاملة، و من جملتها هذه الآية الشريفة: ﴿إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾^(٢).

خلق العالم وابتدأؤه وانتهاؤه في الآيات القرآنية:

صرح القرآن الكريم في الآية (٧٣) من سورة الأنعام بأن المبدأ هو الله تعالى، كما ذكر بالإضافة إلى ذلك بعض الأصول الإسلامية الأخرى قال تعالى: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٦٢.

الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير ﴿

واستناد الخلق إلى الحق أي استناد الخلق على أساس الحق إلى الله تبارك وتعالى، والذي قد جاء في الجملة الأولى من الآية أعلاه، بالإضافة إلى بيانه كون الله سبحانه هو المبدأ، فهو مُشعر بالمعاد أيضاً، لأن كل موجود بالحق هو موجود هادف، باعتبار أن الموجود غير الهادف عبث. ولهذا فإن بعضاً آخر من آيات القرآن المجيد قد قام بإثبات المعاد من خلال نفي العبث في الخلق كقوله تعالى: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾.

وبناءً على هذا فإن القسم الأول من الآية المذكورة من سورة الأنعام قد أشار إلى الأصل الثاني أيضاً، الذي هو عبارة عن خلق السموات والأرض وكونه آية وعلامة.

وفي تكملة الآية تصريح بالمعاد، حيث يقول سيصل ذلك اليوم الذي يطوي الله فيه بساط السموات والأرض ويُقيم القيامة.

وأما علم الغيب والشهادة الذي أسند إلى الله سبحانه في ذيل الآية، فهو علامة على أن عالم الخلقة يقسم إلى قسمين: الغيب، والشهادة. وتقسيم العالم إلى قسمي الغيب والشهادة كما سيأتي في الأبحاث القادمة موجب لتقسيم العلم، وكذلك تقسيم الأسباب والوسائل والشرائط والموانع للعلم.

وكذلك فإن الآية الخامسة من سورة يونس ناظرة أيضاً إلى الأصول التي كانت ملحوظة في الآية المذكورة من سورة الأنعام: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون﴾.

وذلك لأن الكلام في هذه الآية في أن الله خلق السموات والأرض التي هي

آيات إلهية بالحق، أي خلقها على أساس نظام وهدف، إذن للسموات والأرض التي هي مخلوقة لله سبحانه هدف ومقصد.

طريق العقل وهداية الوحي في الآيات القرآنية:

وردت في القرآن الكريم عدّة آيات حول الوحي والنبوة والهداية السماوية، ومن جملتها الآيتان (٤٦١ - ١٦٥) من سورة النساء حيث يقول سبحانه: ﴿وَرَسُولًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ وَرَسُولًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا * وَرَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾.

وهذه الآيات غير مختصة بموسى الكليم، وهي في مورد النبوة العامة ووظيفة التبشير والإنذار، لأنه يقول: لو لم يرسل الله الأنبياء لكانت الناس تحتج على الله، ولكن بإرسال الأنبياء تتم حجة الله على الناس.

وهذه الآيات كما يتّضح في أبحاث النبوة العامة فإنّها تدلّ بشكل جيد على لزوم العقل لهداية الناس، كما تدلّ أيضاً على عدم كفاية العقل للهداية والحاجة إلى الوحي. لأنه وإن لم تكن عبارة «لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» واجدة للمفهوم ولكنها في مقام الإستدلال والتحديد مُشعرة بهذا المعنى: إنه إذا لم يكن من وحي فإن البشر يستطيعون الإحتجاج يوم القيامة على الله بأنك طلبت منا تكليفاً من دون إرسال وحي أو رسول. إذن العقل البشري قادر على فهم الإستدلال على هذا المعنى، وهو أنه بدون الوحي لا يستطيع أن يصل إلى مقصده، كما ورد في الآية (١٣٤) من سورة طه أيضاً بيان شبيه بما تقدم [إذ يقول تعالى]: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذَلَ وَنُخْزَى﴾ أي أننا أرسلنا أنبياء لقيادة البشرية حتى

لا يقولوا يوم القيامة لماذا تركتنا من غير قائد لنسقط في مهاوي الخزي والذلة.

و تدلّ هذه الآية أيضاً على أن العقل مع كونه ضرورياً لا يكفي لهداية الإنسان. إذن فالنبوة العامة والهداية الإلهية والإرشاد السماوي أمر حقيقي ومسلم. و أدقّ تعبير في هذا الموضوع هو ما جاء في سورة البينة: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة * رسولٌ من الله يتلوا صحفاً مطهرة﴾^(١).

و المعنى: لم يترك الوحي الناس أبداً وهو لا ينفك عنهم. إذن فالوحي حق، كما أن الجنة و النار حق أيضاً. وليس الحق في هذه العبارة - و كما مرّ سابقاً - من الأمور الاعتبارية المرتبطة بالحكمة العملية، بل هو أمر واقعي، وبمعنى الثابت المرادف للوجود.

النظام الداخلي لعناصر الخلقة في لسان الآيات:

بالإضافة إلى الآيات التي وردت حول الوجود والعدم والمبدأ و المعاد والحد الفاصل بينهما، فقد وردت آيات أخرى في باب النظام والعلاقات الداخلية لأجزاء تلك الموضوعات، ومن جملة تلك الآيات ما جاء في أول سورة تبارك:

﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير * الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور * الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور * ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾^(٢).

(١) سورة البينة، الآيتان: ١ - ٢.

(٢) سورة تبارك، الآيات: ١ - ٤.

«التفاوت» عبارة عن عدم انسجام حلقات السلسلة المسبب عن ضياع بعضها المانع من الوصول إلى الهدف. يقول في الآية الشريفة: لا يوجد أي اختلاف فيما خلقه الله تعالى، أي أنه لا شيء يغيب عن محلة أو يتخلف عن موضعه. إذن في هذا النظام العام والمترايط لعالم الوجود ليس لسان الملائكة الوحيد الذي يقول: ﴿ما منّا إلّا وله مقام معلوم﴾^(١) بل لسان الجميع الذي ينطق بأن كل واحد منّا له مقام معلوم ومعين. فالذي يحكم في العالم هو النظام، ولا يرد أي خلل على هذا المدعى بتكرار النظر وإرجاعه في عالم الطبيعة. أي لو أعيد النظر مرات عديدة فلا يمكن مشاهدة أية حالة من عدم النظام في العالم أبداً، وتعبير ﴿ثم ارجع البصر كرتين﴾ ليس بمعنى أنه إذا أعاد النظر مرة ثانية فإنه لا يرى فطوراً في الخلقة، بل مقصوده من إرجاع البصر كرتين كل رجوع سوى الرجوع الأول.

وقد استعملت عبارة « المرة الثانية » في موارد أخرى في هذا الإستعمال أيضاً نظير المراد بالثاني في المعقول الثاني أو المادة الثانية؛ لأن معنى المعقول الثاني ما ليس بأول، ويشمل المعقول الخامس والسادس وأمثال ذلك، كما أن المادة الثانية بمعنى ما ليس بأولى ويشمل المادة الخامسة و السادسة.

تدبير النظام وكيفية وساطة الملائكة:

بالإضافة إلى تصريح القرآن الكريم بوجود نظام الخلق، ذكر أيضاً مدبرات النظام باسم الملائكة. ومن جملة الآيات التي ذكر فيها اسم الملائكة الآيات (٣٠ - ٣٣) من سورة البقرة، حيث تبدأ بكلام الملائكة ومشاورتهم مع الله تعالى، وتنتهي إلى مسألة تعليمهم الأسماء بواسطة الإنسان الكامل.

(١) سورة الصافات، الآية: ١٦٤.

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ *

وجاء في الآية (٢٦) وما بعدها من سورة الأنبياء عن الملائكة هكذا: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ﴾ * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ﴾ *، أي أن الله سبحانه لم يتخذ ولداً، وهؤلاء الملائكة عباد مخلصون لله ومحل لتكريمه.

وفي هذه الآية أمور:

الأول: بيان العبودية نفى الإستقلال في وجود الملائكة.

الثاني: نفى سبقهم وتقدمهم على وصول الأمر الإلهي.

الثالث: لا يتباطئون أو يتأخرون في تنفيذ الأوامر الواصلة إليهم.

و مع بيان هذه الصفات الثلاثة – نفى الإستقلال، سلب العصيان في الإفراط والتفريط – تؤمن عبودية وعصمة الملائكة أيضاً.

إذن مع أن الملائكة مدبرات نظام الخلقة، ولكن سلسلة النظم بسبب عدم استقلالها في أي شأن من الشؤون وطاعتها وانقيادها في جميع الأمور هي بيد الله العليم. وهذا في الواقع الحد الفاصل بين الفكر المادي و الفكر الإلهي، لأن المادي مضطر لقبول النظم أيضاً، وإلا على فرض القول بالمصادفة والإتفاق لا يستطيع أحد التفكير بكشف المسائل والقوانين العلمية. و لكن المادي يوكل مسألة النظم

إلى المادة و الطبيعة، و أما الإلهي فهو من خلال كونه لا يرى النظم منحصرأ في عالم الملك، بل يشمل عالم الملكوت أيضاً، فهو يعتقد أن يد الله مبسوطه في جميع مراحل ومراتب هذه السلسلة ﴿بل يدها مبسوطتان﴾ و يرى تدبيره حاضراً و ناظراً في كل مكان.

وجاء في الآية (٥٦) من سورة هود في هذا المورد قوله تعالى: ﴿إني توكلت على الله ربي وربكم ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾. يقول في المقدمة الأولى من هذه الآية: لا توجد دابة إلا و زمامها بيد الله تعالى، ثم يقول في المقدمة الثانية: فعل الله على صراط مستقيم، وعلى أساس مقصد وهدف معين، و يُستنبط من هاتين المقدمتين أنه لا يوجد أي متحرك إلا وحرسته على صراط مستقيم، وعلى أساس نظام وهدف مشخص. وإذا اعترض أحياناً على الكافرين والمنافقين، وقيل عنهم إنهم ليسوا على الصراط المستقيم: ﴿إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً﴾^(١).

فالجواب: إن ضلال الكفار والمنافقين إنما هو بالقياس إلى الكمال الخاص الإنساني لا بالنسبة إلى الهدف الحيواني و الكمال البهيمي. و إلا ففي نظام التكوين ليس هناك من موجود ضال. إذ إن كل بهيمة أو حيوان مفترس يطوي طريقه المنظم. والكافر أو المنافق عندما يصبح بهيمة أو حيواناً مفترساً و إن كان بالقياس للناس الصالحين ضالاً لكن يكون بالنسبة للفصل الأخير ولصورته النوعية التي هيأها مستقيماً وليس فيه أي اعوجاج.

آية سورة هود إنما كانت تتكفل ببيان أن زمام موجودات نشأة الطبيعة وعالم الملك بيد الله تعالى، وأما تولي زمام موجودات عالم الملكوت فتبينه الآية ٨٨ من

سورة المؤمنون. إذ يقول تعالى: ﴿قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون﴾^(١).

النظام الثنائي للملك والملكوت (الغيب والشهادة)، والزام الواحد لهما:

إن عالم الطبيعة الذي هو عالم التغييرو الحركة، هو مظهر الصفات الجمالية لله، ويشمل علاقات الأشياء مع بعضها الآخر، كالعلاقة بين المادة و الصورة، الجنس والفصل، القوة و الفعل، و أمثالها. أما عالم الملكوت، فهو مظهر الصفات الجلالية لله سبحانه، حيث تتميز الأشياء بالنزاهة عن الارتباط بالطبيعة، ويتحقق فقط بالارتباط بالعلة الفاعلية و الربط بالله تعالى.

وقد اعتبرت الآيات القرآنية، أن زمام الملك و الملكوت، المرادف للغيب والشهادة، هو في يد الله سبحانه، وصرحت بذلك في موضع كثيرة، منها:

﴿تبارك الذي بيده الملك﴾^(٢).

﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء﴾^(٣).

بيان المسائل الدنيوية و الأمور الاعتبارية في القرآن الكريم:

طرح القرآن الكريم، المسائل الدنيوية، سواء العلاقات الفردية أو الإجتماعية للأشخاص، كالملكية والرئاسة و الرؤوسية، أو الأوامر والنواهي الاعتبارية، فقال:

﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة و تفاخر بينكم وتكاثر في

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٨٨. (٢) سورة الملك، الآية: ١.

(٣) سورة يس، الآية: ٨٣.

الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور ﴿١﴾.

ينبغي الالتفات إلى أن الدنيا غير الحقائق الطبيعية والمادية التي يكون بحثها في مجال الحكمة النظرية بل هي تشمل العناوية الاعتبارية. وكمثال على ذلك ما يقال من أن هذا المتاع لي أو التفاخر باللباس الفلاني أو التكاثر بما يراه مالا أو التزين بما يسمى زينة فهذا كله من الأمور الاعتبارية.

وقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) وهو يزرع، بأنه طلق الدنيا ثلاثاً، لا يعني ترك الأرض والإرواء و الزراعة، بل المراد الانفصال عن تلك العناوين الخمسة، التي يصاب بها الإنسان في مختلف مراحل الحياة، من الطفولة حتى الشيخوخة.

وبالإضافة إلى بيان القرآن الكريم للحياة الدنيا بعناوين خمسة هي: اللعب، اللهو، الزينة، التفاخر والتكاثر في الأموال والأولاد، فقد طرح مباشرة جملة أمور اعتبارية ووصفها جزءاً من الشريعة، نظير ما هو موجود في المعاملات، مثل الإجارة، الصلح، المضاربة وأمثالها.

- الركن الثاني والثالث للمعرفة (العالم والعلم) في القرآن الكريم:

خلق الله الإنسان والملائكة من أجل معرفة العالم. ولا كلام في أن الإنسان موجود، وقد وردت الآيات وافرة في باب خلق الإنسان. وأهم ما في المقام الثالث للبحث، هو البحث في قدرة الإنسان على معرفة العالم.

بداهة المعرفة و العلم:

لا يمكن الشك في وجود العلم والمعرفة، إذ إن الشك والترديد في ذلك يساوي السفسطة ويحول دون كل ألوان البحث والإستدلال. إذن، معرفة الإنسان أمر بديهي، مثلما أن أصل المعلوم والعالم مسألة بديهية.

العلم والمعرفة البديهية:

إن دور المعرفة والعلم، هو تمييز الحق من الباطل، لأن ليس كل ما في الكون واضح الرشد، وليس كل ما ليس له وجود بين الغي. وبعبارة أخرى، إن وجود كل موجود وعدم كل معدوم ليس أمراً بديهيّاً، وإلاّ لما وقع خطأ والتباس أبدأً.

وتبين الآية ١٧ من سورة الرعد تمثيلاً جميلاً بشأن اختلاط الحق والباطل، والذي يؤدي إلى الخطأ بينهما إذا تقول:

﴿أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال﴾.

الحق كمثل الماء و الباطل كالزبد، وأحياناً يشته نفس الماء بالزبد، ولرفع الخطأ يجب وجود معرفة و علم بديهي معصوم من الخطأ، أما إذا كان العلم هو الآخر مبتلى بالإمتزاج والخطأ، فلا يبقى هناك أي طريق لتمييز الحق من الباطل.

وهذا العلم المعصوم الذي هو ميزان للأخطاء، هو البديهي الأولي، إذا كان من باطن الإنسان، وإذا كان من الخارج، فهو من الوحي، وينسجم مع القسم الأول.

الآيات القرآنية بشأن علم الإنسان ومعرفته:

تقسم الآيات القرآنية التي تدل على تحقق العلم والمعرفة الإنسانية، بحسب كيفية دلالتها، إلى عدة أقسام:

القسم الأول: الحث على التعلم:

هناك آيات كثيرة تحث الإنسان على تعلم العلم.

القسم الثاني: توبيخ المتهاونين:

وثمة آيات توبخ الذين لا يقطعون طريق معرفة الملك والمملوك، ويتهاونون في التحرك نحوهما، كما في قوله تعالى: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض﴾^(١). يتضح من هذين القسمين من الآيات جيداً، أن العلم له واقعية، وأن بالإمكان معرفة العالم، إذ لو كان طريق المعرفة مغلقاً لما كان هناك معنى للحض على المعرفة والتوبيخ على تركها.

القسم الثالث: تعظيم العلماء:

وتوجد آيات تعرّف الذين سلكوا طريق المعرفة وأصبحت لديهم مقامات رفيعة. ولقد ذكر القرآن الكريم هذه الجماعة بتعظيم وعرفها وشرح عملها، وأوضح أسباب نجاحها ونمط سلوكها وتصرفها، وكذلك العراقيل والحجب التي تعترض طريقها.

قال تعالى في تكريم هذه الجماعة: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾^(٢).

وقال في وصف مقاماتهم: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم

درجات﴾^(٣).

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٨٥. (٢) سورة فاطر، الآية: ٢٨.

(٣) سورة المجادلة، الآية: ١١.

وتدل كل الآيات التي وردت في تعظيم ورفع العلماء على وجود طريق للمعرفة والمعارف.

القسم الرابع: ذم التقليد:

وهناك قسم آخر من الآيات القرآنية، وهي من أهم الآيات في هذا الباب. وقد وردت مباشرة في ذم التقليد وتكريم العلم وتبيين إنسانية الإنسان، على أساس وعية و معرفته.

ولقد جعل القرآن الكريم، أساس الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، قائمة على المعرفة و الوعي، ورفض التقليد، إلا في بعض الفروع المرتكزة على التحقيق والمعرفة، أي أن باستطاعة الإنسان الرجوع إلى شخص قادر على التحقيق والمعرفة في الفروع التي لا يقدر هو معرفتها فقط، وعلى هذا فأنّ الشخص مكلف بالتحقيق في باب التقليد، كذلك.

وبشأن الذين بنوا حياتهم على أساس التقليد، يقول تعالى:

﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير﴾^(١).

وهكذا تتعرض تلك المجموعة من الناس، التي تتبع وتقلد الشياطين، من دون معرفة و وعي، إلى الضلال والعذاب الإلهي. وقد ذكرت هذه الجماعة بصفة (ومن الناس)، بينما يذكر الناس الحكماء والعقلاء، في التعبيرات القرآنية بأوصاف من قبيل: العاقل، المؤمن، الولي.

وجاء في آية أخرى، بصدد القادة والمتبوعين الذين يستقطبون تابعيهم

(١) سورة الحج، الآيتان: ٣ و ٤.

المقلدين، على أساس التقليد وليس على أساس المعرفة:

﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾^(١).

وقال تعالى في الآية اللاحقة، بشأن هذه الجماعة:

﴿ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق﴾^(٢).

و(العطف) هو صدر الإنسان، وعبارة (ثاني عطفه)، أي أن هذا الشخص قد نكس رأسه على صدره، كناية عن أنه يعتزم الركض والذهاب، ورأسه منكوس، من دون أن ينوي رؤية الطريق، لأن الذي يعتزم العدو في الطريق يسير مرفوع الرأس.

وذكر سبب هذا الشكل من السير بقوله: ﴿ليضل عن سبيل الله له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق﴾.

وعلى هذا، فإن المتبوع مكلف، من منظار القرآن الكريم أن يقوم بالقيادة على أساس المعرفة والتحقيق، والتابع مكلف أيضاً أن يكون محققاً في تبعيته وتقليده.

وقد ذكر تعالى في سورة الإسراء أن على المرجع والمقلد، أي التابع والمتبوع، كليهما، إقامة مرجعيتهم وتقليدهم وتابعيتهم ومتبوعيتهم على أساس وتحقيق، وذلك بعنوان جامع لكليهما، فقال: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئلاً﴾^(٣).

(١) سورة الحج، الآية: ٨.

(٢) سورة الحج، الآية: ٩.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

أي لا تتبع من دون تحقيق ومعرفة في أي من شؤونك الفردية و الاجتماعية، لأن جوارحك وجوانحك الإدراكية و التحريكية مسؤولة في محضر الله.

و يتضح مما تقدم، أن الإنسان موظف، من المنظار القرآني، في جميع شؤونه وارتباطاته، سواء ارتباطه مع نفسه، أو ارتباطه مع البيئة، ومع الأمة الإسلامية، أن لا يسير في طريق من دون تحقيق وعلم، وليس ثمة فرق هنا بين المرجع والمقلد.

إن التأكيد على لزوم اكتساب العلم، ودم التقليد من دون علم، هو بنفسه دليل آخر على وجود طريق للمعرفة، من وجهة نظر القرآن الكريم.

القسم الخامس؛ تكريم العلم:

ذكر القرآن الكريم، العلم واليقين، بوصفهما أفضل أهداف الخلق، في حين ذكرت العبادة كهدف متوسط، حيث قال في سورة الذاريات:

﴿و ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾^(١).

وقال في سورة الحجر:

﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾^(٢).

وبهذا فإن العبادة رغم أنها هدف، لكنها هدف وسط، أما الهدف الأسمى، فهو اليقين، أي المعرفة المصانة من الخطأ والتغير.

وقد ذكر العلم بوصفه هدفاً لخلق العالم كله، وذلك في آية أخرى من القرآن الكريم: ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ينزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً﴾^(٣).

(١) سورة الذاريات، الآية: ٦٥. (٢) سورة الحجر، الآية: ٩٩.

(٣) سورة الطلاق، الآية: ١٢.

و تدل هذه الآيات، التي تعتبر العلم أسمى هدف للخلق، على وجود طرق للمعرفة.

- الركن الرابع (معرفة المعلم) في القرآن الكريم:

كما يبحث العلماء الماديون بشكل أفقي في العلوم التجريبية، كالبحث في حالة التربة الفلانية قبل عدة قرون، وكيف هي الآن، وكيف ستصبح في القرون القادمة. فهم يكتفون بشأن المعرفة بالمباحث الأفقية، كذلك، مثل سائر العلوم التجريبية، ولا يطرحون أبداً الشكل العمودي لذلك، وهو البحث حول المعلم الحقيقي لها.

أما القرآن الكريم، فهو حين يشرح الأبعاد المختلفة للمعرفة يذكر معلمها أيضاً. ففي سورة الرَّحْمَنِ، أوضح الأساس العام للتعليم الإلهي، بقوله:

﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^(١).

وقال تعالى في سورة البقرة، حول تعليم الأسماء كلها:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٢).

وأشار في تلك السورة، عند شرح لزوم الكتابة في البيع والشراء، إلى معلم هذا الفن، بعد طرح أصغر المسائل في حياة الإنسان، فقال:

﴿وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾^(٣).

فلا ينبغي أن يأبى الكتابة التي علمه إياها الله، كما أنه لا ينبغي أن يمتنع

(١) سورة الرحمن، الآيات: ٢ - ٥. (٢) سورة البقرة، الآية: ٣١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

عن كيفية الكتابة التي هي رعاية الأمانة و حفظ الحقوق كما علمه الله ذلك من طريق التشريع.

وفي سورة المائدة، قال عند بيان مسألة تعليم حيوانات الصيد:

﴿وما علمتم من الجوارح مكلّين تعلمونهم مما علمكم الله﴾^(١).

وقال، في سورة الأنبياء بشأن تعليم فن صناعة الدرع:

﴿وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم فهل أنتم شاكرون﴾^(٢).

وذكر في سورة سبأ مسألة تليين الحديد في يد داود (عليه السلام):

﴿ولقد آتينا داود فضلاً يا جبال أوبي معه والطير وألنا له الحديد﴾^(٣).

والكلام في هذه الآية، ليس عن التعليم، فالله تعالى لا يقول إنه علمه تليين الحديد، بل يقول ﴿ألنا له الحديد﴾. والسبب في ذلك هو أن هذه الأمور، رغم أنها علم، لكنها ليست من ضروب العلوم الحسولية، التي تُعلم بالنقل الذهني المتعارف، بل هي من سنخ علم الأنبياء، وهو علم حضوري، لا ينال عن طريق الفكر، وإنما عن طريق الذكر والشكر وتنزيه وتهذيب النفس.

إنّ القرآن الكريم ليس كتاباً علمياً صرفاً، بل هو كتاب هداية:

﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾^(٤).

لهذا لا يكتفي بالطرح العلمي للمسائل، بل يعرف المعلم، وطرق ارتباط

(١) سورة المائدة، الآية: ٤.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٨٠.

(٣) سورة سبأ، الآية: ١٠.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٩.

العالم بالمعلم، ويحث على حفظ هذا الارتباط بمواعظه وأوامره.

و قد ذكرت آيات كثيرة، التهذيب والتزكية و التقوى، بوصفها عوامل لهذا الارتباط، ومن ذلك ما جاء في الآية الكريمة الآتية:

﴿و اتقوا الله ويعلمكم الله﴾^(١).

أي أن تسعوا إلى تعلّم العلم الذي يزدهر أكثر مع الكهولة و الموت، وذلك عن طريق التقوى وتعزيز ارتباطكم بالمعلم الحقيقي، وهو الله سبحانه، بدلاً من أن تمضوا عمراً و تنقضي أربعون أو خمسون سنة من الدراسة التي لا يستفاد منها في مجال الفكر والرأي أكثر من ٨ أو ١٠ سنوات، حيث تفقدون بعد ذلك كل ما اكتسبتموه، حين الدخول في مرحلة الشيخوخة حتى يصل بكم الحال إلى العجز عن قراءة عبارة بسيطة.

درجات العلم والعالم:

المعلوم، بنظر القرآن الكريم ذو شؤون ودرجات كثيرة، لذا تكون للعلم درجات وكذلك للعلماء تبعاً للإدراك الذي لديهم عن معلومهم، مثل علم معرفة المبدء، معرفة المعاد، معرفة الملائكة، معرفة النبوة والعصمة ومعرفة الطبيعة.

و يؤثر تقسيم العلوم، في سلوك الطريق وإعداد آلات ووسائل العلوم وكيفية الاستفادة منها، وكذلك في تقسيم شروط وعقبات العلوم، حيث إن هناك اسباباً وشروطاً خاصة يتطلبها العلم بعالم الطبيعة أو العلم بعالم المثال أو العلم بالمجردات التامة، والتي لها عراقيل وحُجُب تختص بها.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

طرق المعرفة:

ورد في القرآن الكريم ذكر طرق مختلفة لمعرفة الحقيقة، ومن الآيات التي تُشعر بمختلف طرق المعرفة، قوله تعالى في سورة الحج:

﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾^(١).

ففي الآية الكريمة ذم للمتبعين الذين يجادلون في الله من دون وعي، وبيان لطرق المعرفة، حيث تذكر أن هؤلاء لم يسلكوا طريق العقل ولا أن طريق العرفان مفتوح لهم كما لم يستعينوا بالوحي الذي هو الكتاب المنير.

وتفصيل هذه الآية الكريمة لطرق المعرفة دلالة على وجود أربعة طرق للمعرفة:

الطريق الأول: طريق الحس، وهو مفتوح للجميع.

الطريق الثاني: طريق العقل، الذي يستطيع الخواص سلوكه.

الطريق الثالث: طريق التهذيب والتزكية، المفتوح للعارفين.

الطريق الرابع: طريق الكتاب المنير وطريق الوحي، الذي يختص بالأنبياء.

و سوف نبين هذه الطرق بشكل تفصيلي في المباحث القادمة، ونوضح عدم وجود تباين جوهري بين الطريق الثالث والطريق الرابع، ما عدا أن الطريق الرابع مقرون بالعصمة و مصان من السهو والنسيان والخطأ وما شابه، ومن ناحية أخرى فيه حصول اطلاع على المعارف التشريعية علاوة على المعارف التكوينية الغيبية.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

وسائل المعرفة:

في القرآن الكريم إشارة في عدة مواضع إلى بعض وسائل المعرفة، و من ذلك ما جاء في إحدى آيات سورة الإسراء، التي أثناء بيانها وظيفة ومسئولية الإنسان، تذكر حول هذه الوسيلة:

﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾^(١).

إن السمع والبصر، نموذجان من أدوات المعرفة، و هما من المجاري الأولية لإدراك الإنسان، واختصاص ذكرهما في الآية هو من باب أن سعة معرفة هذين الحسنيين، أكثر من سائر الحواس، أما الفؤاد فهو نفس وحقيقة الإنسان ومركز تصديق وتشخيص الحق والباطل.

و في المواضع الأخرى التي تحدث القرآن الكريم فيها في باب المعرفة الإنسانية، ذكر تلك الأدوات كما ذكر الأئمة، كما في الآية الكريمة:

﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً و جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾^(٢).

إن من السهل فهم تلك الفقرة من آية سورة الإسراء، حول السؤال عن الأداة الحسية للمعرفة، إذ يجب أن لا ينظر الإنسان إلى كل منظر ولا يصغي لكل كلام، لأن:

«من أصغى إلى ناطق فقد عبده»^(٣)، و «النظرة سهم من سهام إبليس»^(٤).

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦. (٢) سورة النحل، الآية: ٧٨.

(٣) تحف العقول - مواظ الإمام الجواد (عليه السلام).

(٤) سفينة البحار - الجزء الثاني - كلمة نظر.

أما السؤال عن فؤاد الإنسان الذي هو حقيقة الإنسان، فهي مسألة لا يسهل إدراكها، لأنه ليس المقصود من هذا القلب، هو القلب اللحمي الموجود لدى الحيوان والإنسان، بل المقصود هو القلب الذي يقول بشأنه القرآن:

﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^(١).

أي أن القرآن رغم أنه ذكرى للبشر، وتذكّر للجميع لكن أصحاب القلوب يستفيدون منه. وهذا البيان في القرآن شبيه بالخطاب الإلهي، الذي ذكره القرآن بوصفه ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾^(٢) وذكره في موضع آخر بعبارته ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٣).

فصاحب القلب يستفيد من التذكرة الإلهية، وصاحب القلب هو الذي تخرج من باطنه ينابيع الحكمة، وثمة وسيلة أخرى غير الاستفادة من القلب، وهي إلقاء السمع، وليس هناك مانع من اجتماع الاستفادة من الإثنين، أي القلب وإلقاء السمع.

إن الذي ليس له قلب، بإمكانه الاستفادة من التذكرة الإلهية عن طريق إلقاء السمع، وإلقاء السمع هو غير الإستماع، فالإستماع كالمطالعة والنظر، يحصل بالدراسة والبحث، أما إلقاء السمع، فهو الإصغاء إلى كلام صاحب القلب، والقبول والإمتثال له.

إن تعبير الآية بـ ﴿أَلْقَى السَّمْعَ﴾ وعدم الاستفادة من عبارة (اسمع)، وكذلك ما جاء في تنمة الآية يُشعر بأن الذي يصغي إلى كلام صاحب القلب، ليس عليماً فقط، بل شهيد، أي إنه بالإضافة إلى أنه يعلم ويصبح عالماً، فهو يجد ويصبح حائزاً وممتلكاً [حضورياً].

(١) سورة ق، الآية - ٣٧. (٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢.

وعلى هذا، فإن القلب المذكور في الآيات الإلهية، هو تلك الحقيقة المختصة بالإنسان، والسؤال عنه، سؤال عن الحقيقة الإنسانية للإنسان، أي إن الإنسان يُسأل في يوم القيامة عما فعل بإنسانيته.

و الدليل على أن السؤال عن القلب هو سؤال عن جميع حقيقة الإنسان، هو أن جميع حقيقة الإنسان بقلبه.

إن ما يقال في المنطق، من أن بالإمكان الجواب عن ماهية الأشياء بالحد الناقص أي بالفصل، هو بسبب أن الفصل الأخير تتوفر فيه جميع الفصول والأجناس القريبة والبعيدة، كالنطق لدى الإنسان الذي هو حقيقة تختص بالنوع.

و الخلاصة أن يكون الإنسان مسؤولاً، ومسؤولاً عنه، أمر يحتاج إلى تدبر أكثر، لأن الإنسان مسؤول حول السمع والبصر وسائر الحواس، و تلك الحواس هي مسؤول عنها، أي أن الإنسان يُسأل عنها، و لكن بالنسبة للفؤاد، الذي هو حقيقة الإنسان، كيف يمكن التصور أن يكون الإنسان مسؤولاً، ويُسأل عنه، فهل ثمة حقيقة أخرى في باطن الإنسان، فيُسأل ذلك الجسم المستور، عن هذا الجسم الظاهر؟

حُب المعرفة:

لما كان العلم الإنساني ذا شروط وموانع متباينة، تبعاً لدرجات المعلوم، فإن كل مرتبة من العلوم مبتلاة بموانع وحجب خاصة، وتُذكر هذه العراقيل المتنوعة، تارة بوصفها حجباً ظلمانية، وتارة بوصفها حجباً نورانية. ولو أراد الإنسان أن تكون لديه معرفة حسية، فأن بعض الأمور الطبيعية بالإمكان أن تكون حاجبة لمعرفته، وهي حجب حسية و مادية.

و إذا أراد الإنسان الإرتباط بعالم المثال، فإن حجاب معرفته، يتضمن علاوة

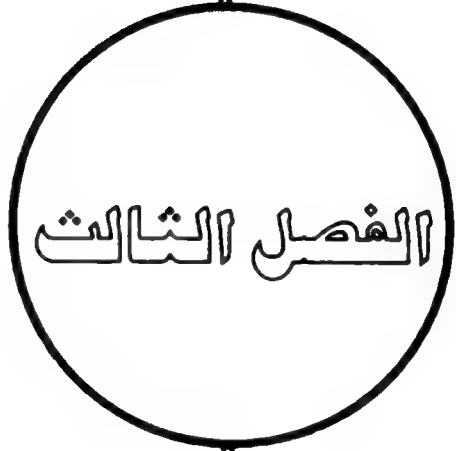
على الأمور المادية و الحسية، بعض موجودات عالم المثال، ولو أراد التعرف على عالم المجردات التامة، فإن حاجب شهوده عدا عن الموجودات المادية والمثالية بعض موجودات العالم العقلي.

وقد ذكرت الحجب المتعلقة بعالم المجردات التامة، بوصفها حجباً نورية، وما ورد في المناجاة الشعبانية وغيرها، من طلب رفع الحجب النورية، إشارة إلى هذا النوع من الحجب.

وقد لا يفهم الإنسان أحياناً، مسألة عميقة، وفي هذا الحال لا يوجد أي حاجب من قبيل الحجب المادية التي هي من زمرة الحجب الظلمانية، والشيء الوحيد الموجود هنا، هو مقدمتان ترشدان الإنسان المفكر إلى نتيجة، ولكن بما أن تلك المقدمتين صعبتان فيكون الوصول صعباً، أي أن كل واحد منهما حجاب، رغم أن كليهما عبارة عن نور وقضية علمية عميقة.

وبالنسبة للفضائل الأخلاقية أيضاً، نلاحظ أن الشخص الذي يقف في درجة متوسطة من التقوى، إذا أراد الرقي إلى درجة أفضل، فإن تلك الدرجة الأرقى، مع أنها فضيلة، إلا أنها تعتبر من الحجب النورية الأخلاقية، بسبب صعوبتها. إذن، عمق المسائل والمعارف العقلية هو من الحجب العلمية والحجب النورانية، بالإضافة إلى الحجب المادية و الحجب المثالية.





عرض مزاعم منكري المعرفة
في القرآن الكريم

أ- عدم طرح ادعاء السفطائيين في القرآن.

ب- طرح ادعاء المشككين من منظار القرآن.

ج- طرح ادعاء الماديين في القرآن.

إن ما عُرض إلى الآن، حول مسألة المعرفة، وماهيتها، وأركانها، ودرجاتها، وطرقها، وشروطها هي ادعاءات، نقلها القرآن الكريم، وتحتاج إلى إثبات. وقد تناول القرآن الكريم، طرح مزاعم الآخرين في قبال هذه الإدعاءات، وذكر أقوالهم. وبعد عرض هذه المزاعم، يجب الحكم على حقانية ادعاء القرآن أو زعم الآخرين، لو أريد الوقوف موقف الحكم.

أ- عدم طرح زعم أهل السفسطة في القرآن:

يعتقد أهل السفسطة، بعدم وجود شيء في العالم الخارجي، لتتعرف عليه. وقد ذكر المرحوم المحقق الطوسي رضوان الله عليه، في هذا الصدد: إن السفطائيين، في الظاهر، ليسوا جماعة خاصة وقبيلة معينة تنكر الأمر الواقع، وإنما كل من وقع في فخ الخطأ، في أية مسألة كانت، يكون قد ارتكب سفسطة في ذلك الموضوع. فالسفسطة، وفق هذا المعيار، ليست فرقة معينة، بل ارتكاب المغالطة في أية مسألة من قبل أي إنسان، هو وقوع في السفسطة في تلك القضية.

ولم يتكلم القرآن الكريم عن السفسطائين، بوصفهم فرقة خاصة، وسبب ذلك، هو أن أي كتاب علمي لا يمكنه طرح السفسطة كمسألة يبحث لها عن حلول، لأن مسألة الواقعية ليس بالإمكان حلها، لشخص منكر للواقع ومنكر للإرتباط معه، بأي برهان. و مثل هؤلاء الناس، يجري التصرف معهم، بالطريقة التي ذكرها المرحوم الشيخ الرئيس، وهي استخدام الحواس للتأثير فيهم، حتى يذعنوا بتحقيق الواقع عن طريق إدراك التألم.

ب - عرض مزاعم المشككين من منظور القرآن:

يرى المشككون أن هناك أشياء في العالم الخارجي، إلا أنه ليس ثمة طريق لمعرفة، ولكن لما كان اهتمام القرآن الكريم، هو بيان المبدء و المعاد، و ما يقع بين المبدء و المعاد، أي الوحي و الرسالة. لذا عرض أقوال المشككين الذين يشكون في هذه الأصول، وإلا فالكلام عن وجود الأرض والأمور الطبيعية الاخرى، كالمعادن والنباتات، وهل أن الإنسان يعرفها، ليست بالقضية التي يرفضها منكرو المبدء و المعاد. ولا أن الأنبياء يكتفون بقبول ذلك.

وعلى هذا فإن الذي يشك في دعوة الأنبياء إلى المبدء و المعاد، أو ادعائهم بالنبوة و الرسالة هو شكاك من منظور القرآن الكريم، وإن كان ذلك الشخص جازماً في مسألة وجود السماء و الأرض ولا يدخل في زمرة الشكاكين، في الإصطلاح الفلسفي.

وبسبب هذه الرؤية تعتبر بعض الآيات، بعض الذين يرون أنفسهم من أهل الجزم واليقين تجاه الحياة من زمرة المشككين.

وينبغي أن يعلم أن المراد من الشاك في التعبيرات القرآنية، ليس الذي يطلب البرهان. وإنما المقصود هو الشخص الذي يرى من المستحيل تحصيل الجزم

واليقين، كما هو حال المشككين الآن، الذين يعتبرون الشك أمراً لا يقبل الزوال.

والمشككون المذكورون في الآيات القرآنية، على صنفين:

الصنف الأول، وهم الذين يصرحون بشكهم بعبارة (لا أدري)، والصنف الثاني هم الأشخاص الذين يرفضون الرسالة أو ينكرون المبدء والمعاد، لكنهم غير جازمين، في الحقيقة على هذا الإنكار، بل شاكون فيه.

وقد ورد ذكر بعض المشككين في سورة إبراهيم. والذين يشكّون بمبدء الخلق، رغم الآيات البينة التي أقيمت لهم، قال تعالى في جوابه لهم بعد نقل شكهم بعدم إمكان الشك بالنسبة لله تعالى، فقال ﴿ألم يأتكم نبا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله جائتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنا كفرنا بما أرسلتم به وإنا لفي شك مما تدعونا إليه مريب * قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والارض﴾ (١).

وفي سورة هود ورد ذكر للمشككين، الذين يشكّون بدعوة الأنبياء، أي المبدء والمعاد، وبدعواهم، أي الوحي والرسالة:

﴿قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجواً قبل هذا أتنهنا أن نعبد ما يعبد آباؤنا وإنا لفي شك مما تدعونا إليه مريب﴾ (٢).

وجاء في سورة يونس، مخاطباً أهل الشك بالمبدء والمعاد والوحي والرسالة:

﴿قل يا أيها الناس إن كنتم في شك من ديني فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن أعبد الله الذي يتوفاكم وأمرت أن أكون من المؤمنين﴾ (٣).

(١) سورة إبراهيم، الآيتان: ٩ و ١٠.

(٢) سورة هود، الآية: ٦٢.

(٣) سورة يونس، الآية: ١٠٤.

وكما يلاحظ في هذه الآية، إنها تتضمن إنكاراً لشك الآخرين، و طرح لمسألة توفي الله بوصفه حداً وسطاً للبرهان على دعوة الأنبياء.

وفي سورة النمل، ورد بشأن شك المشككين بالمعاد، وعماهم عنه:

﴿بل اذارك علمهم في الآخرة، بل هم في شك منها بل هم منها عمون﴾^(١).

ولكن سيأتي اليوم الذي يزول كل شك بالمعارف الغيبية وخاصة قضية المعاد، فقد ورد في آية أخرى من سورة هود، بيان لشك المشككين، وإشارة إلى اليوم الذي تزول فيه كل الشكوك: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وإنهم لفي شك منه مريب﴾^(٢). أي أنه لو لم يكن هناك قضاء وتقدير إلهي بالنسبة للأجل والقيامة لقضي بين الناس الآن ولزالت كل الاختلافات ولكن قضاء الله الحتمي أوجب التأخير في هذا الأمر وإن كان الشاكون يشكون ويترددون في ذلك.

وفي بعض آيات القرآن الكريم، كلام حول المنكرين للمبدء و المعاد والوحي والرسالة بألستهم، و الذين ليس لديهم في الحقيقة، دليل على ادعائهم، فهم من ضمن المشككين:

﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحى وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾^(٣).

وفي تمة آيات هذه السورة، ذكر للحوار مع الكفار في يوم القيامة، حيث يتضح من هذه الآيات، أن الكفار ليس لديهم دليل على إنكار القيامة، إلا عدم

(١) سورة النمل، الآية: ٦٦.

(٢) سورة هود، الآية: ١١٠.

(٣) سورة الجاثية، الآية: ٢٤.

اليقين بوجودها:

﴿وإذا قيل إن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين﴾^(١).

وفي سورة ق، ورد استدلال الكفار بهذا الشكل:

﴿فقال الكافرون هذا شيء عجيب * وإذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد﴾^(٢).

وذكر استدلال الكفار على إنكار المعاد، في سورة المؤمنون، بهذه الصورة:

﴿قال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة و أترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون * ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون * أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً و عظاماً أنكم مخرجون * هيهات هيهات لما توعدون * إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحى وما نحن بمبعوثين﴾^(٣).

وكما يلاحظ، أن آيات القرآن الكريم بشأن المشككين، هي على قسمين، القسم الأول، حول الذين يسمون أنفسهم شاكّين، بصراحة، و القسم الثاني، حول الأشخاص الذين يزعمون العلم بعدم وجود المبدأ والمعاد، وينكرون ذلك بجزم ويقين. والآيات القرآنية، في القسم الثاني من الآيات التي ذكرت، كشفت قول المدّعين للجزم واليقين، و أوضحت للجميع جهلهم، كسائر المشككين.

(١) سورة الجاثية، الآية: ٣٢.

(٢) سورة ق، الآيتان: ٢ و ٣.

(٣) سورة المؤمنون، الآيات: ٣٣ - ٣٧.

جذور الشك و إنكار اليقين:

لما كان المشككون المعاصرون يرون، أن أدوات الإدراك لدى الإنسان هي الأمور المادية و الوسائل والوسائط التي تقترن دائماً بفعل وانفعالات متبادلة، يعتقدون أن المدرك الخارجي يتأثر بها لأنه يمر من قناة الانفعالات الذهنية، و لهذا لا يأتي إلى الذهن كما هو في الخارج، مطلقاً.

والمشككون الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم، هم من الذين يصرون على شكهم بالأمور الغيبية. بعد إقامة البينات وعرض المعجزات، من خلال طرحهم بعض الاتهامات كالسحر وأمثاله.

إن علة إصرار المشككن الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم، رغم أنها ليست إنكاراً لأداة المعرفة، لكن مبنى كلامهم، هو أصالة الحس وإعتبار المعرفة منحصرة بالأداة الحسية و الأمور المادية فهم لا يقبلون كل ما هو ليس بمحسوس، وبهذا الإنكار المرادف لخصر الوجود في الأمور المادية، يرون طريق اكتساب العلم، بالأمور غير المادية، مسدوداً.

وبديهي أن هؤلاء الأشخاص، لا يقدرّون على اليقين والتصديق بالله، الذي يدعو إليه الأنبياء العظام. فالله تعالى، كما يذكر القرآن الكريم، حول ذاته المقدسة أنه: ﴿لا تدركه الأبصار﴾^(١).

و ليس المقصود من هذه العبارة القرآنية، نفي الرؤية فقط، فيتصور البعض أن بالإمكان الشعور بالله. عن طريق الأذن أو الحواس الأخرى، بل المراد، نفي كل ألوان الإحساس. وقد أريد من نفي الرؤية، نفي إحساس سائر الحواس، بإعتبار أن العين هي أبرز أدوات الحس.

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.

و هذا النمط من التعبير، شبيه لسائر التعبيرات القرآنية بشأن حرمة التصرف الباطل في أموال الغير، أو مراقبة الملائكة لأعمال الإنسان، ونظائر ذلك. قال تعالى:

﴿و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾^(١).

وقال:

﴿ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾^(٢).

وليس المعني من هاتين الآيتين، الأكل فقط ولا مجرد القول، وإنما أريد من بيان الأكل والكلام، جميع التصرفات والأفعال، لأن الأكل أبرز تصرف في الأموال والكلام أكثر أعمال الإنسان ظهوراً.

وبما أن الله تعالى، كما ذكر في القرآن الكريم، غير محسوس، وبما أن القيامة أمر غيبي وخفي، فعليه لا يبقى لمن يرى طريق الإدراك منحصرأ بالحواس ولا يعتقد بغير الطبيعة المادية، طريق للجزم بالمبدأ و المعاد.

ويتبين مما تقدم، أن جوهر كلام المشككين، الذين يصرحون بشكهم بعبارة (إنّا في شك مما تدعوننا)، هو كلام المنكرين الجازمين، الذين ينكرون الأمور غير الحسية بصراحة بعبارة (ما يهلكنا إلا الدهر)، حيث يعود كلام الذين يجزمون بإنكار المبدأ و المعاد والوحي في الرسالة، إلى كلام الذي يصرحون بشكهم. أي أن المشككين، هم المنكرون للأمور غير الحسيّة، والمنكرون للأمور غير الحسيّة، هم الذين يفتقدون الوسيلة والطريقة التي تثبت ادعاءهم، رغم زعمهم الجازم ببطلان دعوة الأنبياء.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

(٢) سورة ق، الآية: ١٨.

لعب المشككين والإنسان العطشان:

يقول القرآن الكريم، عن دور المشككين:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ
وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^(١).

وفي آية أخرى يقول القرآن الكريم بشأن خداع هذه الجماعة، للإنسان
المتعطش للحقائق العلمية والمعارف اليقينية:

﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ﴾^(٢).

واللعب في هذه الآية، هو من اللعاب، أي أن كلام المشككين مثل لعب
الفم، فالشكاك مثل الإنسان العطشان، الذي يكتفي بلعاب الفم، وكما أن
الإنسان الظمآن لا يرتوي بلعاب الفم، كذلك لا يروي الشك، العطش العلمي
لأي مفكر.

ج - طرح ادعاء الماديين في القرآن الكريم:

يتصور الماديون أن الوجود يساوي المادة، ويرون أن كل موجود، هو مادي،
ويصرحون بعكس النقيض لهذا الأصل أيضاً ويعتقدون أن كل ما هو غير مادي،
ليس موجوداً، بل هو وهم وخرافة محضة. وهؤلاء لا يعتقدون بالمبدء الفاعلي
للعالم، ولا يؤمنون بالمبدء الغائي والهدف بمعنى المعاد والقيامة. وينكرون الملائكة
المدبرات أمراً، ويسمّون الوحي والرسالة والولاية والعصمة والنبوة، خرافة ووهماً،
وأدوات وشرائط وموانع المعرفة بنظرهم من الأمور المادية أيضاً وبرأيهم أن الجهاز
البدني للإنسان، إذا كان سليماً، طبقاً للمعايير الطبية، فيإمكانه المعرفة، أما إذا

(١) سورة لقمان، الآية: ٦.

(٢) سورة الدخان، الآية: ٩.

كان فيه نقص، على أساس المقاييس الطبية، فإن معرفته تكون ناقصة وفي إشكال. بناء على هذا، لا يرى المفكرون الماديون، اعتباراً صحيحاً لحاجبية المسائل الأخلاقية والخصائص الروحية.

وقد طرح القرآن الكريم في آيات مختلفة، آراء الماديين بشأن المعلومات الخارجية، والعلوم الإنسانية و الأدوات والوسائل ذات الصلة بهذه العلوم. وبعد طرح وجهات نظر الناس الماديين، في باب إنكار دعوة الأنبياء ودعواهم، وبيان آرائهم في المعرفة، و أدواتها وشروطها، يأتي دور تحديد اختلاف الفكر المادي والإلهي في كون عالم الطبيعة آية، بالنسبة إلى العوالم الأفضل، والحكم بشأن الأفكار المطروحة، و في ختام البحث، يمكن البحث حول مراتب المعرفة وسابقة بعض مراتب العلوم، من منظار القرآن، و ذلك بعد إثبات تبعية مراتب العلم لمراتب العلوم.

وعلى هذا، فإن بحث تقدم وسابقة العلوم البشرية، هو من المباحث ذات الوزن، التي لا علاقة لها بالمقام الحالي من البحث، حيث تطرح في المراحل النهائية لمباحث المعرفة، و ليس من السهل حل مسألتها، بالإستناد فقط على ظاهر بعض الآيات، لحل دقائقها العلمية.

وسوف يتضح في ذلك البحث أن كلام أفلاطون وتلك الجماعة من الإلهيين، الذين يعتقدون بكون العلوم تذكراً أو كون بعض مراتب العلوم البشرية لها سابقة، ليس بذلك الضعف واللاساس، كما سيتضح في محله أن آية سورة النحل لا تدل على هذا الكلام وأن بعض الآيات تؤيد ذلك بشكل كامل.

تكذيب الملحدين الماديين لدعوات الأنبياء، و دعواهم؛

يبين القرآن الكريم، تكذيب الملحدين الماديين، الذين ينكرون بصراحة

تامة الدين وأسس، بهذه الصورة فيقول:

﴿إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحى وما نحن بمبعوثين * إن هو إلا رجل افترى على الله كذباً وما نحن له بمؤمنين﴾^(١).

إذا كان المقصود من جملة (نموت ونحى) في هذه الآية، موت وحياة الأجيال المتوالية في الطبيعة، فالمراد هو كلام الماديين المتداول، في أن الناس خرجوا من التراب، ويعودون إليه مرة أخرى ويفنون إلى الأبد، وإذا كان المعنى من ذلك، موت وحياة كل فرد من أفراد البشر، فالمراد هو أن كل شخص في الطبيعة يموت، ويخرج مرة أخرى من الطبيعة، على أساس التناسخ. وعلى أي حال، فالآية هي في مقام بيان كلام المنكرين للمبدأ المعاد، إذا ورد في نفس هذه الآية بأن هؤلاء يعتقدون أن لا شيء يميتهم، إلا الدهر. وتمة الآية، بيان لتكذيب كلام الأنبياء، وفيه دلالة على إنكار الوحي والرسالة.

التحليل الأسطوري للوحي والنبوة:

تكذيب الوحي من جهة ما يحكيه من دعوة الأنبياء أي المبدأ والمعاد ومن جهة ما يدل عليه من دعواهم أي النبوة والرسالة يترافق مع توجيه مادي بالنسبة لواقعية ذلك إذ يكذب الملحدون، اليوم، بشكل عنادي، ما يسميه الأنبياء، بالوحي، أو يظطرون بعد السكوت المتعمد أو العاجز، إلى تفسير الوحي كحقيقة اجتماعية إنسانية عظيمة، وعلى أثر هذا التحليل، يروج اليوم أكثر من ما مضى، تحليل اسطوري للوحي، أي إنهم يحاولون اعتبار الوحي ومفاده، مثل جميع قصص وأساطير السابقين، بأن من صنع حاجة نفسية واجتماعية خاصة، يظهر ويبرز في ظروف مادية تختص به، وبسبب عمل وضعي يحصل لأجل تأمين تلك الحاجة.

(١) سورة المؤمنون، الآيتان: ٣٧-٣٨.

إن اعتبار الوحي، اسطورة، ليس بالأمر الذي يختص بالملحدين في هذا العصر، فقد تحدث القرآن الكريم، في ثمانية مواضع، تقريباً، عن الذين حاولوا تفسير الوحي، عن طريق وصمه بالأسطورة، من ذلك قوله تعالى:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنْزِلَ رِبْكُمْ قَالُوا أَطَايِرُ الْأُولِينَ﴾^(١).

وكلمة (أساطير الأولين) في الآية المتقدمة، لو استعملت من الناحية الأدبية، النصب، تكون مفعولاً لفعل (أنزل)، وعند ذلك يصبح معنى جواب المشركين والكفار، هو أن الله تعالى أنزل أساطير الأولين، ولكن كلمة (أساطير) في هذه الجملة، استعملت مرفوعة، بمعنى أن الكفار كانوا يجيبون على السؤال، بأن ما يقوله هذا الشخص، هو أساطير الأولين، أي أنه يروي عن نوح وعاد وشمود، قصصاً، مثلما أن العجم يذكرون قصصاً عن أسلافهم.

وهذا اللون من التعبير القرآني، يشير إلى أن الكفار كانوا يعتبرون أساس حقيقة الوحي، قصة، وينكرون مبدئه، أيضاً، ويقولون بأنه ليس هناك أي مبدء أرسله.

وينقل القرآن الكريم، جواب المؤمنين على هذا السؤال في قبال هذا التعبير، وهو:

﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا﴾^(٢).

وكما يلاحظ، إن جواب المؤمنين، منصوب وهو في النتيجة مفعول (أنزل)، أي أن أهل التقوى يؤمنون أن أصل الإنزال هو من قبل الله، كما أنهم كانوا يعتقدون بأن الوحي خير.

(١) سورة النحل، الآية: ٢٤.

(٢) سورة النحل، الآية: ٣٠.

وجاء في سورة القلم: ﴿إِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^(١).
ونُقل عن هذه الجماعة، في آية أخرى:
﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٢).

التحليل النفسي للأنبياء، و اتهامهم بالجنون:

من الذرائع الأخرى التي استخدمها الناس الماديون دائماً في تكذيبهم
العنادي لدعوة الأنبياء، تهمة الجنون. و قد رد القرآن الكريم على هذا الإتهام
بقول: ﴿افترى على الله كذباً أم به جنة﴾^(٣).

وفي آية أخرى، أقسم الله سبحانه، في دفع هذا الاتهام، و قال:

﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ * مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾^(٤).

أي قسماً بالنون (الذي هو اسم نور الحق أو لوح نور الله) وبالقلم وما
يسطرون إنك لست بنعمة ربك بمجنون.

إن القسم الإلهي، ليس في مقابل بيّنة أبدأ، عكس ما يطرح في المحاكم
البشرية، ففي محكمة القضاء، وظيفة المدعي إقامة البيّنة، وفي حالة فقدان البيّنة
حين يأتي دور المدعى عليه يُقسم، في حالة الإنكار^(٥).

فالقسم الإلهي، ليس من هذا اللون من القسم، الذي يؤدي، عند فقدان

(١) سورة القلم، الآية: ١٥.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٣١.

(٣) سورة سبأ، الآية ٨.

(٤) سورة القلم، الآيتان: ١ - ٢.

(٥) البيّنة على المدعي و اليمين على المنكر.

البينة، بل إن قسم الله، هو بالبينة، وهو نظير قسم الشخص الذي يقسم بالشمس المشرقة لإثبات النهار، فإذا نُظِرَ إلى الشمس، وهي مقسم به، في هذا التمثيل، ثبت صحة ادعاء صاحب القسم فوراً.

وفي هذه الآية، أقسم الله تعالى، بالقلم وهو أداة تحرير العلم، لدفع اتهام النبي (صلى الله عليه وآله) بالجنون، والحال أن العلم بنفسه طريق لتمييز المجنون من العاقل، لأن العاقل يُعرف بنور العلم، فلو أن العلم نُزع من المجتمع، لكان من الممكن أن يعتبر كثير من الجهلة، عاقلين، ولاتُّهم كل العاقلين بالجهل والجنون.

ادعاء الملحدين المدّعين للديانة:

بالإضافة إلى طرح القرآن الكريم، لادعاء الذين يصرحون بمادية كل الوجود، فإنّه يطرح ادعاء أمثال الوثنيين، الذين هم في حكم الملحدين الماديين، رغم زعمهم بالتدين. فهذه الطائفة، شبيهة بالماديين، إذ لا تعتقد بعالم الغيب وتتصور أن الملائكة هي من قبيل الأمور المادية. قال تعالى في سورة النجم بشأن عقائد هذه الطائفة:

﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُونُ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى﴾^(١).

وقال في سورة النحل: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ﴾^(٢).

وهذه العقائد هي ظنونهم التي تؤدي إلى مساواتهم مع الملحدين الماديين، في النظرة إلى الكون. فهذه الطائفة، في الواقع، ملحدة مادية، تعرض إلحادها وماديتها، بظواهر دينية.

(١) سورة النجم، الآية: ٢٧.

(٢) سورة النحل، الآية: ٥٧.

المعرفة وحسيتها لدى الماديين:

و كما يعتقد الماديون بهادية كل موجود، وعدمية كل ماهو ليس بهادي، فإنهم يعتقدون في باب المعرفة، أن كل معرفة هي حسية، والشيء الذي لا يمكن تحسسه، لا يمكن معرفته، وهو وهم وخرافة.

سرّ النظرة المادية للكون وإنكار الأنبياء:

إن سرّ حصر المعلومات بالمحسوسات، هي اعتبار المعرفة أمراً حسيّاً، وحصر طرق وأدوات العلم بالحواس، ولما كان الماديون يعتقدون أنّ الطريق الوحيد للعلم، هو الطريق الحسي، فيخرجون بنتيجة مفادها أن كل أمر غير حسي، لا يستوعبه إدراك الإنسان، حتى يقوم بإثباته أو نفيه، وكل ما قاله الأنبياء حول الأمور غير الحسية، تصور باطل ووهم بلا نتيجة.

العقل والمدرّكات العقلية عند الحسيين:

العقل في قاموس القرآن الكريم، هو بمثابة عين أخرى لرؤية الحقائق الأسمى. أما في قاموس أهل الطبيعة، فالعقل بمثابة نظارات أو جهاز تقوية السمع، أي أن العقل لا يدرك أبداً، حقيقة جديدة، بل هو مجرد واسطة ووسيلة من أجل إدراك الأمور المادية بشكل أفضل، من دون أن يكتشف حقيقة زائدة على ما يُستحصل عن طريق الحس.

نقل المجادلات الحسية للماديين مع الأنبياء:

ذكر القرآن الكريم في مواضع متنوعة، مجادلات القائلين بأصالة المادّة، مع الأنبياء وأوضح كيفية فكرهم ومعرفتهم، وهي طريقة ومعرفة حسية.

قال تعالى في سورة الفرقان نقلاً عن بعض هؤلاء الأفراد:

﴿و قال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً * يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجراً محجوراً﴾^(١) وكما يلاحظ في هذه الآيات أنه جاء بشأن الكفار أنهم اعتبروا صحة دعوة الأنبياء بالنسبة للوحي و الرسالة، مرهوناً بمشاهدة الملائكة، وكانوا يرون صحة دعوتهم بشأن الله ملازمة لمشاهدة رب العالمين.

وقد بين القرآن الكريم استكبارهم وطغيانهم وأشار إلى طلبين مستحيلين قد طلبوهما، أحدهما المشاهدة الحسية لله، وهي محال مطلق، لأن الله، ليس بالإمكان رؤيته بالعين الظاهرة ولا يمكن مشاهدته بالتمثل الخيالي، والثاني، رؤية الملائكة بعين مادية و رؤية حسية، وهو غير مستطاع، لأن بالإمكان مشاهدة الملائكة في عالم المثال وفي البرزخ، حين الموت.

ولهذا السبب لم يرد في تنمة الآية، كلام حول الرؤية الحسية لله، وهي أمر محال مطلقاً، وذكرت فقط مسألة مشاهدة الملائكة، حين الموت، حيث يشهدون مشهد المثال ويرون عقوبة البعد عن رحمة الله.

وجاء في سورة الجاثية، نقلاً عن الذين يعتقدون بعدم وجود شيء غير الحياة، وأن لا شيء يميتهم غير الدهر:

﴿و إذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم إلا أن قالوا ائتوا بآبائنا إن كنتم صادقين﴾^(٢).

(١) سورة الفرقان، الآيات: ٢١ - ٢٢.

(٢) سورة الجاثية، الآية: ٢٥.

أي أن الكفار لم يلتفتوا إلى أن حياة آبائهم الموتى التي يدّعي وجودها الأنبياء، تتعلق بعالم غير قابل للإحساس.

قال تعالى، حول عدم مادية القيامة و عدم حسّية علمها:

﴿قال فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى﴾^(١).

وذكر في سورة الزخرف قول كفار قريش:

﴿لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾^(٢) أي أن الكفار قالوا في إنكارهم للوحي لم يُنزل القرآن على فلان الغني الطائفي أو المكي إذ المقياس عندهم والمعيّار لكل شيء هو المادة. وفي سورة المدثر، قال تعالى:

﴿بل يريد كل امرئ منهم أن يؤتى صحفاً منسورة﴾^(٣) إذ يحسبون أن القرآن كمجموعة أوراق نازلة من عند الله فيريد كل منهم أن يأخذ شيئاً منها وهذا في الواقع يرجع إلى رؤية الوحي مادياً واعتقاد أن معرفته أمر حسي.

وقد ذكر القرآن الكريم، في قبال هذه التصورات، طريقاً آخر لمعرفة الوحي، غير طريق الحس فقال:

﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين﴾^(٤).

إن مجادلات الكفار في باب المبدأ والمعاد وبشأن الوحي والرسالة، وكذلك

(١) سورة طه، الآية: ٥٢.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٣١.

(٣) سورة المدثر، الآية: ٥٢.

(٤) سورة الشعراء، الأيات: ١٩٣ - ١٩٤.

رد الأنبياء عليهم، يوضح جيداً طريقة استدلالهم الحسي، في مواجهة الأنبياء.

وحول معرفة و علم هذه الطائفة من الأمة، يقول القرآن الكريم:

﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^(١).

وسبب هذا الأمر، هو اعتقاد الكفار بالحس والطريقة الحسية في المعرفة فقط، واعتبارهم العقل مجرد وسيلة لإدراك الحواس بشكل أفضل.

و في سورة النجم ضمن الأمر بالإعراض عن هذه الجماعة، يشير إلى قلة علم وضيق دائرة علمهم حيث يقول تعالى:

﴿فَاعْرِضْ عَنْ مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يَرِدْ إِلَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا * ذَلِك مَّبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾^(٢).

وبسبب هذا النطاق المحدود من العلم، يطالبون بمشاهدة حسية للقيامة، ما إن يطرح حديث القيامة و ما إن يسمعون كلاماً بشأن الله، يطالبون بلقاء مادي معه، وما إن يرد حديث عن النبوة حتى يطرحوا مسألة الإحساس الظاهري بالملائكة، أو تسلم أوراق الوحي من قبل الجميع، أو أعيان الطائف ومكة، على الأقل.

تبليغ المعرفة الحسية في أطر دينية:

سبق الإشارة إلى أن الآيات القرآنية، ذكرت جماعة تدّعي الديانة، لكنها تعتبر الوجود ومنه المبدء والمعاد والوحي و الرسالة، مادية، هذا بالإضافة إلى ذكر الماديين الذين يصرحون بإلحادهم، واتضح أن هذه الجماعة هي في الواقع، مادية،

(١) سورة الروم، الآية: ٧.

(٢) سورة النجم، الآيتان: ٢٩ - ٣٠.

تعرض إلحادها ممزوجاً بظواهر دينية.

وفي باب المعرفة يذكر القرآن الكريم أسماء الذين يزعمون التدين، لكنهم يشاطرون ذوي النزعة الحسية، الذين يصرحون بإنكار المبدأ والمعاد، في مسألة المعرفة وطريقة التفكير، وهذا اللون من الآيات دليل على أن النزعة الحسية وإن أدت إلى نفي الحقائق الغيبية والأمور غير المادية، وأدت إلى النفي القاطع لها، أو الشك والترديد فيها، إلا أن كثيراً من المدّعين للتدين يعتبرون أنفسهم، إلهيين، وغير ماديين رغم الإلتزام بالمعرفة الحسية، من دون أن يلتفتوا إلى التعارض بينهما.

إن هذه الطائفة من أهل الإتجاه الحسي في الحقيقة، هي نفس أولئك الذين يتصلبون في التفكير المادي عند الدخول في مباحث معرفة الكون، وذلك بسبب معرفتهم الحسية، وحين يحصل تعارض ومواجهة مع الأسس الدينية، يتجهون، بدلاً من الإنكار الصريح لتلك الأسس، إلى تأويل الديانة في إطار المسائل المادية، ومن آثار تلك الأسس الحسية للمعرفة، يأتي اعتبار الملائكة شيئاً مادياً، والقبول بالعلاقة المادية بين الملائكة والله.

ويجب القول في الحقيقة، إن هذه الجماعة من أهل الإتجاه الحسي قد فاتهم أن ديانتهم ليست إلا شكلاً متغيراً لتلك المادية الصريحة المكشوفة، وديانتهم هي ديانة مادية تُبلّغ وتُنشر في ظل أطر دينية.

خلفية الإتجاه الحسي في تاريخ بني إسرائيل:

ذكر القرآن الكريم في مواضع كثيرة، بني إسرائيل، بوصفهم أناساً كانوا يعتبرون أنفسهم عباداً لله في ألسنتهم من البداية، لكنهم في قلوبهم وفي نمط تفكيرهم، لم يكن لديهم اعتقاد إلا بالحس وكل ما يرتبط بالحس.

قال تعالى في سورة البقرة ناقلاً مخاطبتهم للنبي موسى (عليه السلام):

﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾^(١).

وجاء في سورة النساء، في ما يتعلق بالإستمرار التاريخي لهذه الطريقة من التفكير لدى بني إسرائيل:

﴿يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة﴾^(٢).

الإتجاه الحسي لدى بني إسرائيل وأرضية تزوير السامري:

جاء في القرآن الكريم بشأن قصة السامري:

﴿فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار فقال هذا إلهكم وإله موسى﴾^(٣).

وفي سورة الأعراف، ورد حول اتباع بني إسرائيل لكلام السامري:

﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليتهم عجلاً جسداً له خوار﴾^(٤).

إن النزعة الحسية لبني إسرائيل هيأت أرضية تزوير واستغلال السامري في غيبة النبي موسى (عليه السلام)، ومكنت من عبادة قوم موسى (عليه السلام) للعجل، لأن الذي يعرف الكون على أساس الرؤية الحسية، ويؤمن طبقاً للمعايير الحسية، يتخلى عن إيمانه، إذا تغيرت أداة معرفته وحسّه، أو تغير ما يعود إلى حسّه، ولما كان بنو إسرائيل هكذا، فقد آمنوا بالنبي موسى (عليه السلام) حين رأوا عصاه تتحول إلى أفعى، ثم عندما شاهدوا خوار عجل جسداً اتجهوا إلى السامري. والجانب الحسي هو الذي فهموه من صيرورة العصا أفعى، وخوار

(١) سورة البقرة، الآية: ٥٠. (٢) سورة النساء، الآية: ١٥٣.

(٣) سورة طه، الآية: ٨٨. (٤) سورة الأعراف، الآية: ١٤٨.

العجل إذ إنهم آمنوا بذلك الأمر الحسي.

إن انحصار معرفتهم بالحس والأمور المحسوسة، كان عقبة في أن يتمكنوا من التمييز بين المعجزة والسحر وتعقل العلاقة المعنوية بين الإعجاز والنبوة، لأن الإعجاز وعلاقته مع صدق ودعوى النبوة، هو أمر لا يمكن تشخيصه، إلا بالبرهان العقلي.

ولتوضيح هذه المسألة نقول: إن المعجزة لها أثر حسي وأثر عقلي، فأثرها الحسي هو العمل الطبيعي الذي يلاحظ، مثل صيرورة العصا حية أو انشقاق البحر أو خروج الناقة من الجبل، أما فهم أن هذا الأمر هو معجزة ومسألة خارقة للعادة، فهو من وظيفة العقل. فيجب أن يشخص العقل أولاً، التباين بين الأمور النادرة في الطبيعة و الخارقة للعادة، ثم يعرف في المرحلة الثانية التفاوت بين المعجزة و العلوم الغريبة الأخرى من قبيل السحر، اشعوذة، الكهانة، القيافة وأمثالها، ويعلم أن العلوم الغريبة، وإن كانت تؤدي إلى أعمال نادرة، لكنها قابلة دائماً للنقل الذهني بطريقة فكرية خاصة. أما الإعجاز الذي يؤدي إلى خرق العادة، فهو ليس بالأمر الذي يمكن نقله إلى الغير بالتعليم والتعلم، لأنه يركز على قدسية الروح، وهذه القدسية هي من شؤون العقل العملي، ولا يمكن انتقالها ذهنياً، ويجب بعد الإدراك العقلي لهذين الأمرين، معرفة التلازم بين الإعجاز وصدق دعوى صاحب المعجزة (في مسألة النبوة أو الإمامة)، بصورة مبرهنة، وهذا التلازم الذي هو إدراك ضرورة صدق صاحب المعجزة خارج عن إطار الحسيات. وإذا بُرهنَت هذه الأمور الثلاثة من قبل العقل، عند ذلك، يؤمن الشخص صاحب البرهان، برؤية صيرورة العصا حية، لكنه لا يرتد أبداً بمشاهدة قضية السامري.

فارتداد بني إسرائيل عن إيمانهم، عند مشاهدة عجل السامري، ليس لأن

المعجزة هي حجة للعوام، كما تصور الغزالي و أمثاله، بل لأنهم لم يخرجوا من محور الحس، ولم يميزوا بمعيار العقل بين الإعجاز وغيره. أما إذا لم يحصر الإنسان الإعجاز في حدود الحس، ونظر إليه بنظرة العقل، فإنه سيعرف أن المعجزة هي حجة عقلية قاطعة.

النزعة الحسية لبني إسرائيل وأرضية استخفاف فرعون:

بعد أن شاهد فرعون الآيات البينة لحضرة موسى (عليه السلام)، أدرك صحة دعواه، إلا أنه أراد المحافظة على سيطرته على الرأي العام في المجتمع، من أجل الإحتفاظ بملكه وسيطرته المادية، لأن بني إسرائيل إنما كانوا يقبلون تفوقه الخارجي، ما داموا يقبلون تفوقه في ذهنهم.

ويصف القرآن الكريم، هذه الحالة الفكرية للمجتمع، وهي الخضوع للحكم الطاغوتي لفرعون، بالإستخفاف، فيقول:

﴿فاستخف قومه فأطاعوه﴾^(١) مما يعني انه ما لم يتقبلوا خفتهم وضعفهم أمامه لما أطاعوه.

وقد ذكر القرآن الكريم مجموعة المغالطات والدعوات، التي قام بها فرعون لخداع الرأي العام والتمويه على الناس، و جميع هذه المغالطات التي كان قومه يقبلون بها، لها أساس في المعرفة و الفكر الحسي لبني إسرائيل.

ومن جملة ما ذكره القرآن الكريم، هذا القول لفرعون:

﴿وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري فأوقد لي يا هامان على الطين فاجعل لي صرحاً لعلني أطلع إلى إله موسى وإني لأظنه من الكاذبين﴾^(٢).

(١) سورة الزخرف، الآية: ٥٤. (٢) سورة القصص، الآية: ٣٨.

قيل إن كلمة (صرح) استعملت في الجملة، لأنه أمر ببناء قصر رفيع يمكن رؤيته من كل مكان، بشكل واضح وصريح، حيث إنه بالإمكان حينها رؤية كل مكان وكل شيء بشكل واضح من قمته. لكن البعض احتملوا أن مقصود فرعون كان بناء مرصد لرصد الأجرام السماوية والكائنات السماوية، وهو احتمال حسن، لأنه إذا كان المقصود، بناء قصر رفيع، فإن الذهاب إلى قمة جبل، يمكن أن يحل مشكلته، و تؤيد آيات من سورة غافر، هذا الإحتمال، وهو أن المقصود، كان بناء مرصد:

﴿الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾ * وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً ﴿١﴾.

وليس المقصود من الكلام من دون برهان في هذا الجزء من الآية، الكلام الذي يفتقد إلى البرهان العقلي أو النقلي، لأنه مثلما يمكن أن يرتكز البرهان على حد أوسط عقلي، يمكن أيضاً أن يؤمن بحد أوسط نقلي أيضاً، من قبل المعصوم بشكل قاطع، أي أن الكلام القطعي للمعصوم، بالإمكان أن يُجعل حداً وسطاً للقياس والدليل.

قول فرعون ذلك، هو من أجل أن يثبت أنه يريد مشاهدة الله، كما يريد الآخرون، فقد كان بنو إسرائيل يصرحون بإرادتهم هذه ويقولون:

﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ ﴿٢﴾.

(١) سورة غافر، الآيتان: ٣٥-٣٦.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٥٥.

ويجب الالتفات إلى أن ما كان يظهره فرعون من هذا الإنتظار، كان يستهدف خداع بني إسرائيل. وقال كلامه هذا، حين رأى أن بني إسرائيل مصابون بالفكر والمعرفة الحسيّة، وذلك للتمويه عليهم وإن كان من المحتمل أن فرعون كان في بداية القضية ذا نزعة حسية مثل الآخرين، إلا أنه فهم الحق في نهاية المطاف، ولكنه مارس التمويه.

والمقصود من التمويه، هي المغالطة التي تستخدم للغير، وأصلها من الماء، و علة استعمال هذه الكلمة، هي أن المسألة التي تخلط بالباطل تؤدي إلى خداع الغير، كما هو حال الحليب المخلوط مع الماء.

ولما كان فرعون، يعرف بطريقة التفكير والمعرفة لدي بني إسرائيل، فقد أمر ببناء مكان رصد، للتحايل عليهم، كي يقول إنه بحث في السماوات، ولم يشاهد الإله الذي يدعيه موسى. وما يؤيد أن فرعون أمر بذلك للتمويه على قومه، هو أن فرعون، وكما مرّ في آيات القصص، كان يخاطب قومه، في حين أنه لم يطرح موضوع بناء القصر في مناظرات فرعون مع موسى (عليه السلام)، أي عندما كان يخاطب موسى (عليه السلام).

وقد وردت في سورة طه، المحادثات العلمية بين موسى (عليه السلام) وفرعون، بهذا الشكل:

﴿ قال فمن ربكما يا موسى * قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى * قال فما بال القرون الأولى * قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ولا ينسى ﴾^(١).

وفي تنمة هذه المحادثات كان الذي طرحه فرعون على موسى، هو اتهامه بالسحر:

﴿ولقد أريناه آياتنا كلها فكذب وأبى * قال أجتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى * فلنأتينك بسحر مثله فاجعل بيننا وبينك موعداً لا نخلفه نحن ولا أنت مكاناً سوى﴾^(١).

ان ما يؤكد أكثر، أن فرعون أمر ببناء مكان للرصد، من أجل تمويه ومغالطة الآخرين، هو كلام موسى (عليه السلام)، رداً على اتهام فرعون له بالسحر، حيث جاء في سورد الإسراء:

﴿ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات فاسئل بني إسرائيل إذ جائهم فقال له فرعون إني لأظنك يا موسى مسحوراً * قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا ربُّ السموات والأرض بصائر وإني لأظنك يا فرعون مشبوراً * فأراد أن يستفزهم من الأرض فأغرقناه ومن معه جميعاً﴾^(٢).

وكما يلاحظ، أن فرعون كان يعتبر موسى (عليه السلام) مبعوثاً من قبل الله، لكن أمر بتشيد ذلك القصر، بغية خداع الرأي العام الحسي لدى بني إسرائيل، كي يتمكن من الادعاء أنهم جالوا في السموات، ولم يروا إله موسى (عليه السلام).

ويطرح القرآن الكريم، كلاماً آخر لفرعون، قاله لاستخفاف بني إسرائيل باستخدام تفكيرهم المادي:

﴿ونادى فرعون في قومه قال يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون * أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين * فلولا

(١) سورة طه، الآيات: ٥٦-٥٨.

(٢) سورة الإسراء، الآيات: ١٠١-١٠٣.

ألقي عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين * فاستخف قومه فأطاعون إنهم كانوا قوماً فاسقين ﴿١﴾.

ان أقوال فرعون، كلها، كانت على أساس العقائد الحسية، وكان يطرح قدرته المادية و الحسية في تدبير نظام معيشة الناس، وكان يصف نفسه ربهم ومدير أمورهم، ويقول بأن موسى (عليه السلام) إذا كان صادقاً، فلماذا لا يكون لديه قصر؟ أو لماذا ليس في يده أسورة من ذهب؟ أو لماذا لا ترافقه الملائكة؟ و كان كلامه هذا يؤثر في خداع فكرهم وعقولهم الفارغة، حيث كانوا يعتبرون كل شيء حسيّاً، حتى الله، لذا نلاحظ أن القرآن الكريم، قد وصفهم بأنهم قوم فاسقون، بعد أن بيّن مكائد فرعون.

النزعة الحسية وصحابة نمرود مع إبراهيم الخليل (عليه السلام):

ذكر القرآن الكريم محاجة نمرود مع إبراهيم (عليه السلام)، في سورد البقرة، بهذا الشكل:

﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يُحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت ﴿٢﴾﴾.

لقد كان الحد الأوسط عند إبراهيم (عليه السلام) هو أن ربي الذي يحيي ويميت، وكل من يحيي ويميت فله الربوبية، فالربوبية إذن لربي.

إن حقيقة الحياة والمات، وكذلك الإحياء والإماتة، التي أخذت كحد وسط في هذا البرهان، ليست أمراً حسيّاً، إلا أن جواب نمرود، أطر الحياة والمات

(١) سورة الزخرف، الآيات: ٥١ - ٥٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٨.

وكذلك الإحياء والإماتة في كسوة الحس وأمر بإحضار سجينين، أطلق سراح أحدهما، وقطع رأس الثاني و قال أنا أحيي وأميت أيضاً.

ولعل نمرود، كان على علم بأن مسألة الحياة و الممات، غير حسية، وأن المقصود من الإحياء والإماتة ليس الإحياء و الإماتة الحسية، وفي هذه الحالة، كان غرضه من هذا الإحتجاج، هو التمويه على الآخرين، لأن مغالطته تؤثر في الناس الذي لا يعتقدون إلا بالحس والمعرفة الحسية وما هو محسوس.

اعتماد المعرفة الحسية على المعرفة العقلية:

ذكرت آيات وشواهد وافرة من القرآن الكريم بشأن استدلالات وطرق معرفة و تفكير أصحاب النزعة الحسية. ويتضح مما قيل حول المشككين والماديين، أن أساس الشك بالعالم الخارجي وكذلك سرّ الرؤية للمادية للعالم، وإنكار دعوة الأنبياء، هو النزعة الحسية، وحصص المعرفة بالأدوات الحسية و الأمور المادية، وتبين أن اعتبار المعرفة أمراً حسيّاً، وإن لم يؤدّ إلى الجزم في إنكار الغيب إلا انه يؤدي إلى انغلاق طرق إثباته ونفيه على الأقل وهو في النتيجة مانع من اليقين بوجوده.

و القرآن الكريم لا يسمي ادعاءات المنكرين للمبدأ والمعاد من ذوي الفكر الحسيّ، بأنها ادعاءات مستندة إلى الظن، رغم إصرارهم في الإنكار فحسب، بل يعتبر المعرفة الحسية فاقدة لصلاحيّة معرفة الأمور الحسية أيضاً.

والكون وما فيه، ومن ذلك معرفة الإنسان، تقسم من منظار القرآن الكريم إلى قسمين، الشهادة و الغيب، والشهادة فرع والغيب أصل، أي أن عالم الشهادة و ما فيه يرتكز على عالم الغيب، والمعرفة الحسية و العقلية الموجودتان في هذا التقسيم الثنائي، تتبعان القوانين ذات العلاقة بذلك، أي أن المعرفة الحسية التابعة إلى عالم الشهادة، هي فرع للمعرفة العقلية العائدة إلى عالم الغيب.

وبناء على هذا، فإن المعرفة الحسيّة بحاجة إلى المعرفة العقلية ومرتكزة عليها، مثلما أن عالم الشهادة بحاجة إلى عالم الغيب ومرتكز عليه، في حين أن المعرفة العقلية في غنى ومستقلة عن الحس والمحسوسات، حالها حال سائر الأمور المعقولة التابعة للغيب بمعنى أن العقل يعمل في تشخيصه النهائي، مستقلاً عن الحس، وإن كان يعمل بمساعدة الحس، عند التجريد أو انتزاع الكليات من الأفراد الجزئية. وتوضيح هذا الإدعاء القرآني يتطلب معرفة دور العالم واختلافه عن الظن والشك، وكذا يطلب معرفة حقيقة اليقين.

العلم واليقين واختلافهما عن الظن والشك :

العلم في قبال الظن والشك يساوي اليقين. واليقين هو الجزم بثبوت المحمول للموضوع. والجزم بامتناع سلب المحمول من الموضوع، وعدم إمكانية زوال الجزم الأول والثاني.

وعلى هذا، فهناك أربعة شروط في اليقين، وبهذه الشروط الأربعة، تخرج الظنون المتراكمة وكذلك الجهل المركب، من تعريف اليقين، لأنها يقبلان الزوال، ومع أن الجاهل بالجهل المركب لديه جزم بثبوت الموضوع للمحمول وجزم بامتناع سلب المحمول من الموضوع، إلا أن كلا هذين الجزمين، يزولان بالشبهة أو بالبرهان الذي يقام على عكسهما، أما اليقين الجزمي فهو غير قابل للزوال.

و يذكر القرآن الكريم، الضرورة التي هي حصيلة الشروط الأربعة لليقين، بعبارات مثل (لا ريب فيه) وأمثالها، ومن ذلك، قول الله تعالى:

﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾^(١).

أي إن ذلك الكتاب، ضرورة حق، ولأن الدعوة إلى المبدأ والمعاد في ذلك الكتاب، هي دعوى الوحي والرسالة، فدعواه هي ضرورة حق أيضاً.

قال تعالى في القرآن الكريم:

﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾^(١).

وعن المعاد ورد:

﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾^(٢).

أي أن حلول اليوم الذي يجمع الله، العباد فيه، هو ضرورة حق.

فقدان اليقين في المعرفة الحسيّة:

المعرفة الحسيّة لا توصل إلى اليقين أبداً، لأن ما يدركه الحس، يقع في جانب الإثبات، أي إننا نفهم بالحس، وجود الضوء مثلاً، إلا أن هذا المقدار الذي يحصل برؤية الضوء لا يؤدي أبداً إلى اليقين بوجود الضوء، فاليقين بوجود الضوء يحصل، عندما نقبل بمسألة امتناع اجتماع النقيضين كقاعدة عقلية، ونشكل على أساس ذلك قياساً استثنائياً، ونحصل على نتيجة قطعية ويقينية من ذلك، بهذا الشكل، وهو القول بمشاهدة الضوء بالحس، إذن فهو موجود، وكل شيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، أي أن اجتماع الوجود والعدم لشيء واحد في آن واحد، أمر محال، إذ من المستحيل عدم ذلك الضوء المشاهد، ووجوده في النتيجة، أمر ضروري، أي أننا على يقين من أن الضوء موجود.

و كما يلاحظ إننا بحاجة إلى الاستعانة بقاعدة عقلية، في اليقين بأبسط

(١) سورة إبراهيم، الآية: ١٠.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٩.

المسائل، لأنه في حالة عدم الإعتماد على هذه القاعدة العقلية، وهي استحالة اجتماع النقيضين، لا يوجد أي طريق للجزم اليقيني بوجود ذلك الموجود، وإن أدركنا بعض الأمور، لأن احتمال انعدام ذلك الأمر، في هذا الفرض، موجود، ومع احتمال العدمية، فإن اليقين بالوجود لا يحصل. إذن أصل استحالة اجتماع النقيضين هو قاعدة اليقين بالحسيّات، والحال أن استحالة أمر، أي الأمر الذي يستحيل وقوعه، مستحيل أن يستحصل بالإحساس، وهذا نفسه دليل على عقلية هذا الأصل وعدم حسيّته.

وهناك دليل آخر على هذا، وهو أن الحس لا يؤدي إلى تحصيل العلم واليقين، مطلقاً، فالحس يعطي النفس تصوراً فقط، أما الذهن فهو الذي يجمع التصورات المفردة و يبلورها بشكل قضية، ويحكم بينها، والخطأ والصواب يتبعان الحكم، وحين لا يكون هناك حكم، لا يوجد خطأ وصواب.

وبعبارة أخرى، إن الخطأ والصواب أو الصدق والكذب ليس لهما تقابل السلب والإيجاب حتى يكون رفعهما محالاً، من باب امتناع ارتفاع النقيضين، وإنما هناك تقابل العدم والملكة بينهما، لذا من الممكن ارتفاعهما في الحالات التي لا يوجد أصل الحكم والتصديق، و بناء على هذا، فالشخص الذي يسكت ولا يخبر، لا يكون صادقاً ولا كاذباً، وكذلك التصور لا يتضمن صدقاً و كذباً، من ناحية أنه لا يرافقه حكم.

إن الصدق والكذب هما في الحالة التي يوجد حكم وتصديق، ومجرد التصورات لا تتصف بالصحة ولا بالخطأ، ما دامت لم تصل التصديق.

ومن هذا البيان نستنتج أن القول أحياناً بأن الحس قد أخطأ، فرأى ذلك الكواكب الذي هو أكبر كثيراً من الأرض، صغيراً، يعود إلى خطأ ذهني، لأن الحس يعطينا مجرد تصور صغير عن الشيء الذي يقع على مسافة بعيدة جداً، من دون أن

يرافقه تصديق وحكم في هذا الحال، لكن الذهن يلغي المسافة و سائر قيود موضوع القضية، ويحكم بصغر الكوكب. وعندما يلتفت إلى خطئه، و ينسب خطأه إلى الحس، يرتكب خطأ آخر. فالحكم يعود إلى الذهن، والذهن لا يتمكن من الإستدلال وتقديم الحكم، من دون أن تكون لديه كلية، لأن القضايا المستخدمة في الإستدلال إذا كانت كلها جزئية، ينغلق طريق الإستدلال. إننا بحاجة على الأقل إلى قضية في مقدمات كل استدلال، تحمل المحمول الكلي على موضوعها. والكلي ليس بالأمر الذي يدرك بالحس، فالحس يدرك المفردات الحسية لذلك.

و حين تشكل قضية مثل زيد إنسان، فإن حكم هذه القضية ومحمولها غير حسيين، لأن الحس يستطيع الشعور بالأفراد مثل زيد، بكر، خالد، عمرو، أما المعنى الكلي للإنسان فلا يقع موضع الإحساس وإن كان اصطياد عن طريق التجريد أو الإنتزاع.

وهذا البيان نظير لكلام الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا (رحمه الله)، حيث يقول في بداية النمط الرابع من كتاب (الإشارات والتنبيهات): يدرك أصحاب اصالة الحس وأصالة المادة، عند بحث أبسط المسائل والقضايا اليومية لأمر كلي ومجرد، أنه غير حسي وكل صاحب صنعة يحمل معنى كلياً على أدواته الصناعية وكل مزارع يحمل مفهوماً كلياً على أدواته الزراعية، و أي منها غير قابلة للإحساس، لأنه لو كان حسيّاً، لكان ذا وضع ومادة و كيفية محددة، والذي لديه هذه الخصائص، لا يحمل على سائر الأشياء والأفراد. إذن فالكليات التي تحتاجها البراهين والإستدلالات والأحكام العلمية، هي أمور ليست ذات كم وكيف وزمان ومكان محدد ومشخص، و لا تتعرض إلى السؤال من هذه الناحية.

ومثل هذا البيان حول الكليات، جاء في بعض الروايات المروية عن الأئمة

المعصومين (عليهم السلام) في الرد على المنكرين للمبدأ و المعاد، فقد كان المنكرون بسبب حسيتهم يسألون عن كم وكيف وعن مكان وزمان الله، وكان الإمام (عليه السلام) يقول في الجواب بأن الله خالق الزمان والمكان وخالق للكم والكيف ومُوجد للسؤال، فهو ليس له زمان ولا مكان ولا كمية و لا كيفية و لا تقيد بلماذا ولأنه، فالسؤال عن هذه الأمور ليس لها موضع بشأنه^(١).

يعلم مما ذكر أنه لا الحكم ولا المفاهيم الكلية التي يحتاج إليها في الاستدلال والحكم ليس شيء منها أمر محسوس، والحس بمفرده فاقد للحكم والتصديق، وفي النتيجة فهو فاقد للجزم واليقين.



(١) التوحيد، للصدوق (ره)، ص ١١٥.

الفصل الرابع

وجود الخطأ
وطرق تشخيص الاشتباه

ظهور الإلتباس و وجود الخطأ:

إن وجود و عدم الأشياء، و الحق و الباطل حسب التعبير القرآني، ليست بديهية و بيّنة دائماً، لأنه لو كانت مسألة الوجود و العدم و الحق و الباطل أمراً ضرورياً و بديهياً، لما اختلف أبداً أهل الرأي في العلوم المختلفة، و لما كانت لدى شخص واحد آراء متباينة بشأن بعض المسائل العلمية خلال حياته.

إن عدم بداهة الحق و الباطل، أو وجود و عدم الأشياء، يؤدي إلى الإلتباس، الإلتساب هو الأمر الذي ذكر في التعبير القرآني بكلمة، لُبس، و لُبس - بالضم - تشترك في الأساس مع لُبس - بالفتح - بمعنى الإشتباه، رغم أن معنى لُبس هو التغطية، قال تعالى بشأن المنكرين للمعاد:

﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾^(١).

و علة هذا الإلتباس، هي تلبس لباس الحق على هيكل الباطل الذي لاروح فيه. و حول هذا المزج للحق و الباطل، ذكر الله تعالى مثلاً، فقال:

﴿أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً و مما

(١) سورة ق، الآية: ١٥.

يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء و أما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال ﴿١﴾. الزبد الذي هو باطل له باطن خال و أجوف و له خارج هو عبارة عن قشر من الندى و الرطوبة، و ذلك القشر من الرطوبة الذي هو على شكل نصف قوس يغطي وجه السيل، و الباطل هو ذلك الخلأ الموجود داخل حبات الزبد و الذي هو داخل الرطوبة و أما نفس الرطوبة فهي من الماء، لذا يقول الله تعالى في هذا المثال إن تلك الرطوبة تعود للماء أيضاً و عندها يتضح بطلان الباطل. فالباطل إذن ليس تلك المجموعة من الحبيبات و إنما هو تلك الفراغات الموجودة داخلها و المغطاة بالرطوبة و التي تزول شيئاً فشيئاً مع حركة الماء، أي إن نفس الحق يطرد الباطل من خلال تحوله و حركته.

العلة الفاعلية للخطأ و الإلتباس:

إن الفرق بين القرآن الكريم، و الكتب العقلية المنطقية التي تناولت البحث في أنواع المغالطات و الأخطاء الفكرية، هو في أن القرآن يشير إلى التباس بعض الأفكار، و يذكر بالإضافة إلى ذلك، السبب الفاعلي لذلك.

فالقرآن الكريم يذكر الشيطان، بوصفه الفاعل الذي يقوم بهذا التلبس بالاستفادة من الحق كأداة لعمله، فيقول: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢).

وجود طريق لتشخيص الإلتباس:

مثلاً أنه لا شك في أصل الوجود، لأن الإنكار و الشك في ذلك أمر مساو

(١) سورة الرعد، الآية: ١٧. (٢) سورة البقرة، الآيتان: ١٦٨ - ١٦٩.

للسفسطة، كذلك ليس بالإمكان التردد في وجود طريق يرشد الإنسان إلى ذلك، ذلك لأن إنكار وجود الطريق الذي يؤدي إلى اليقين، يساوي إنكار إمكانية المعرفة و السقوط في وادي السفسطة، وهذا الطريق يجب أن يكون معصوماً في كونه طريقاً، من أجل أن يكون طريقاً حقيقياً، وإلا في غير هذه الحالة يحتاج ذلك الطريق إلى طريق آخر. إذن هناك طريق لمعرفة الأمور المجهولة، وهو طريق ليس فيه تخلف ولا يتضمن اختلافاً. والتخلف هو في أن تفقد حلقة من حلقاته، من دون أن يسد مكانها شيء، والإختلاف هو في أن يحتل شيء مكان تلك الحلقة المفقودة، وعلى سبيل المثال، يقال إن ذاتية الشيء ليس فيها تخلف ولا اختلاف، أي أن ذاتية كل شيء، لا تزول ولا تتبدل إلى الغير، مثل الناطق الذي هو ذاتي الإنسان ولا ينفصل عنه أبداً، ولا يتبدل إلى فصل آخر مثل الصاهل.

الطرق الباطنية و الخارجية للمعرفة:

إن طريق معرفة الموجودات في العالم الخارجي، والذي هو معصوم في الوصول إلى الغاية موجود في داخل أفراد المجتمع وفي الخارج. فالطريق الداخلي هو طريق العقل أو طريق القلب، والطريق الذي في الخارج هو طريق الوحي، الذي يعتبر طريقاً خارجياً بالنسبة للناس العاديين، وإن كان طريقاً باطنياً للأوحدي من الناس.

و يجب الالتفات إلى أن السائر و السالك إذا لم يراع ضوابط الطريق، فإنه سوف يخطئ ولا يصل إلى الحقيقة، وإن كان طريق الوصول إلى الواقع معصوماً. لهذا على السائر أن يسعى للسير بشكل صحيح، بحدود استطاعته وإلا فإنه يتعرض للخطأ و الإلتباس. وهناك طائفتان فقط، تتمتعان بالعصمة في قطع الطريق الباطني وفهم الشريعة الخارجية، وهما الأنبياء و المعصومون

وأهل بيت العصمة والطهارة، لأنهم مصانون من الخطأ، في فهم القواعد العقلية وفي السير في الطريق القلبي، كما أنهم معصومون من الإلتباس في الإستدلالات الشرعية والنقلية. وترشدنا آيات القرآن الكريم إلى هذه الطريق الباطنية والخارجية، ففي بعض الآيات ذكر للتفكر والتدبر والتعقل. وهناك آيات كثيرة في القرآن، فيها حث للناس على التعقل، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

ومن بين الآيات التي ذكرت فيها هذه العبارة: آية: ٤٤ و ٧٦ من سورة البقرة، آية: ٤٥ من سورة آل عمران، آية ٣٢ من سورة الأنعام، آية: ١٦٩ من سورة الأعراف و آية: ١٦ من سورة يونس.

ولو لم يكن هناك وجود لطريق العقل و لو لم يكن معصوماً، لكان الأمر بالسير فيه، لا فائدة منه، ولما كان هناك داع للمؤاخذه على تركه.

وعلاوة على هذا النوع من الآيات، فإن هناك آيات كثيرة أخرى، استُفيد فيها من البراهين العقلية لإثبات المدعى، أو حصل استدلال عقلي على بطلان أفكار المخالفين، والخلاصة أن هناك آيات وافرة ورد فيها دعوة إلى التفكير العقلي، كآية الشريفة التالية من سورة الأنعام:

﴿هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون﴾^(١).

وفي بعض الآيات إشارة إلى طريق القلب وتهذيبه، كما في سورة محمد (صلى الله عليه وآله): ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا﴾^(٢). وفي سورة النساء ذكر دليل على حقانية وصيانة القرآن من الباطل، أي على عصمة طريق الوحي: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٣).

(١) سورة الأنعام، الآية: ٥٠. (٢) سورة محمد، الآية: ٢٤.

(٣) سورة النساء، الآية: ٨٢.

وهناك آيات أخرى وردت في بيان صيانة القرآن من الإصابة بظاهرة البطلان. منها:

﴿وإنه لكتاب عزيز * لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾^(١).

و سوف يتضح في المباحث القادمة أن جميع الآيات الواردة في مسألة المعرفة تؤيد بعضها الآخر وبعضها متمم ومكمل للآخر، و خلاصتها أن كلاً من الطريقين الداخلي والخارجي بدورهما يوصلان الإنسان إلى الغاية، مثلاً إن العقل لم يكن يدرك جزئيات العالم وهو يعرف أنه لا يستطيع معرفة الجزئيات، لكن الوحي يشاهد الكلّيات والجزئيات، وهو معصوم في إرشاداته، لأنه إذا لم يكن معصوماً، لا يكون طريقاً لمعرفة الواقع وميزاناً للعلم بالخارج. وبسبب العصمة التي يتصف بها الوحي، فإنه ميزان لجميع العقائد التي تظهر إلى يوم القيامة. قال تعالى بهذا الشأن: ﴿وما هي إلا ذكرى للبشر﴾^(٢)، ﴿إنها لإحدى الكبر * نذيراً للبشر﴾^(٣)، ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾^(٤). إن الوحي لو لم يكن معصوماً في التشخيص الكلي والجزئي، لما استطاع أبداً أن يكون ميزاناً للصحة والبطلان لجميع العاملين، وبسبب كون القرآن ميزاناً لمعرفة الكائنات يمكن القول إنه بوجوده: ﴿قد تبين الرشد من الغي﴾^(٥). وفي الفصول القادمة سوف نبحث حول الطريق الباطني والخارجي، و سوف يتضح الارتباط بينهما، خلال هذه الفصول، عند تبين هذه الطرق.



(١) سورة فصلت، الآيتان: ٤١ - ٤٢. (٢) سورة المدثر، الآية: ٣١.

(٣) سورة المدثر، الآيتان: ٣٥ - ٣٦. (٤) سورة الفرقان، الآية: ١.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

الفصل الخامس

المصادر والأصول الموضوعية
والمعارف الفرضية

المصادر والأصول الموضوعية:

إذا ما انقطع اتصال سلسلة اليقينية في مورد من موارد الإستدلال فإن ذلك الإستدلال يفقد حقيقته البرهانية و يخرج من زمرة العلوم الحقيقية، ومن هنا قالوا في المنطق: لو استفيد لإثبات مسألة من مسائل العلوم من قضية لم تبرهن للمتعلم بنحو اليقين، فإن ذلك الإستدلال سيكون مخدوشاً ولا يؤدي إلى الواقع، مهما كانت تلك القضية قد بُحثت في مكان آخر.

و قد قسّم المنطقيون مثل هذه القضايا إلى طائفتين:

أ - الأصول الموضوعية: وهي القضايا التي يتم بحثها في علم آخر، لكن الطالب يقبل بها من معلمه ويؤلف استدلاله على أساسها من دون أن يكون له يقين بها، وذلك اعتماداً على ثقته بمعلمه وأستاذه.

ب - المصادر: وهي القضايا التي ليس للطالب يقين بها، ولا يحسن الظن بأستاذه الذي ينقلها، ولذا فهي لا معلومة و لا مقبولة.

جميع المناطق اعتبروا مثل هذه القضايا، أي المبتنية على أساس المصادر، غير صحيحة. أما الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) فقد رفض الأصول الموضوعية

أيضاً ولم يعتبرها - هي الأخرى - من مبادئ البرهان؛ لأن الإعتدال على نقل الأستاذ يُخرج الإستدلال من زمرة العلوم العقلية و يُدخلها في دائرة العلوم النقلية. والدليل على هذا هو أن نتيجة الإستدلال تتبع أحسن المقدمتين، وبما أنه يستفاد في مقدمات هذا الإستدلال من قضية نقلية، فإن لنتيجته قيمة نقلية فقط.

و بالطبع، لو كان الشخص الذي يُستند إلى كلامه معصوماً، وكان الكلام الذي يُسمع منه يقينياً وقطعياً من حيث السند وجهة الصدور والدلالة، لأمكن - في هذه الحالة - أن يُجعل كلامه الحد الأوسط للبرهان في العلوم العقلية؛ لأن كلام المعصوم سيكون برهانياً بعد إقامة البرهان على عصمته وتكون له قيمة علمية و يقينية.

افتراض الإستفادة من الفرضية في العلوم:

الأصول الموضوعية والمصادرات هي قضايا تعد من زمرة المسائل العلمية، بمعنى أن كلاً منها قد بحث في المختص وأن لها أهلية لإقامة البرهان على إثباتها، أو نفيها أحياناً، فالسبب في عدم الإعتدال عليها - إذن - ليس في كونها مبرهنة أو غير قابلة للبرهنة، بل هو في عدم إثباتها للمتعليم الذي يستفيد منها في استدلاله وبرهانه الخاص.

و أما الفرضية، بالنحو الذي اتخذوها فيه أصل المسائل العلمية اليوم واعتبروها وسيلة توسع وتنامي العلوم، فهي عبارة عن سلسلة من القضايا التي لا هي بديهية ولا هي مبرهن عليها في مواضع أخرى، ولا أنها منظور في إثباتها وعدم إثباتها أيضاً.

و بما أن مثل هذه القضايا مستندة إلى الفرض، فلا قيمة علمية لها أبداً بأي صورة أخذت ومهما كانت لها نتائج عملية واستعمالات فنية أو آثار خيالية و وهمية

كثيرة، بل هي متزلزلة ومضطربة رغم الجزم الساذج الذي يرافقها؛ وتبعاً لهذا الإضطراب كانت جميع التراكمات المعتمد عليها باسم العلم عرضة للتلاشي والإنهيار.

هذا التزلزل وعدم الإستقرار الناتج من الإبتعاد عن اليقين ليس أمراً يمكن معالجته أو تلافيه ببعض القيود كالذي طرحه الوضعيون باسم قابلية الإثبات أو الملحدون والماديون بعدهم بأسماء أخرى. أي أن أي قيد أو شرط لن يبلغ بالفرضيات التي من هذا القبيل إلى حد المعرفة الحقيقية أي اليقين بالنسبة للواقع، مهما كانت تبعث عن الظن والتخمين. فالفرضية - على حد تعبير سيدنا الأستاذ العلامة الطباطبائي رضوان الله تعالى عليه - كالضلع الثابت في الفرجار.

يثبت الضلع المدبب الأول للفرجار في مكان ليتسنى له - بتحملة الثقل - السماح للضلع الآخر بحرية الحركة؛ فبواسطة هذا الضلع الثابت يتحرك الفرجار، لكن بما أن هذا الضلع الثابت ذاته لا يتحرك فإن الضلع الآخر - أيضاً - تتحدد حركته، ولا يرسم بالتالي سوى دائرة حول تلك النقطة الثابتة. وعلى هذا، فإن عمل الفرضيات ينحصر في صناعة منظومات معرفية على محور نقاط فاقدة لأي اعتبار علمي تحدد ثباتها وديمومتها.

فرضية التغير الدائم للعلوم وإنكار الضرورة واليقين:

إن الإثبات وقبول التغير الدائمين للفرضيات يؤدي إلى التبدل والتغير المستمر المواصل للأنظمة المعرفية القائمة عليها.

إن التغيرات المستمرة في مثل هذه المعارف البشرية (التي هي في الواقع تغيرات في الظنون والمزاعم والخيالات غير المبرهنة التي تتشكل أو تزول في ظل تجاذبات الشروط النفسية أو الإجتماعية الخاصة بها بحسب الدور الذي تؤديه أو

الاستفادة التي تتحقق منها) سببت لأن يتصور أولئك الذين يرون العلوم البشرية في هذه الدائرة المحدودة و يرون استحالة المعرفة الحقيقية التي هي العلم واليقين بالواقع، أن المعرفة البشرية ليست سوى صياغة الأنظمة على أساس القضايا المختلفة. و نتيجة هذا التصور والظن أو الفرض غير المبرهن هو أن تحليل النظم المعرفية سيعود إلى نفس تحليل الفرضيات الأساسية، ولما كانت الفرضيات الأساسية فاقدة للحكم والتصديق اليقيني فهي ليست شيئاً سوى التصورات والخيالات الذهنية لصناع الفرضية.

بناء على هذا التحليل، فإن المعارف البشرية هي من سنخ تحليل الصور الخيالية المختلفة التي تتم بالبحث في المجالات الجغرافية و السياسية والإقتصادية والنفسية و الإجتماعية المختلفة.

ولا ينكر أن الدور الإستعمالي للفرضيات في تلبية الإحتياجات والرغبات الطبيعية و في سيطرة الإنسان على المحيط المادي و المحسوس تتسبب لأن تعدّ العلائم المحسوسة لهذا الدور في مجالات الحياة المختلفة، الطبيعية منها والدينية، السبب الرئيس للتغيير، و تعتبر - بالتالي - من أسس تحليل المعارف البشرية.

وفق هذه النظرة لا وجود لأية معرفة ثابتة أبداً، بل إن الثبات ليس سوى تصور متغير وقابل للزوال. هؤلاء الأشخاص، ومن دون الإلتفات إلى أن معرفة نظرية المعرفة - باصطلاحهم القاطع - لم يكن - أبداً - نسيجاً منفصلاً عن المعارف البشرية الأخرى بل هو بذاته معرفة بشرية تشكلت - وفق نظرتهم - على أساس افتراضات مسبقة معينة، يخبرون مدعين العلم، و بثبات وجزم تام عن زوال وتغير جميع الأفكار التي تدّعي الثبات والإستمرار.

وفق هذه النظرة لو أراد شخص أن يتحدث عن يقينية وضرورة معارفه في علم من العلوم، فإن هذه الضرورية الناعمة إلى الضرورة الأولى ليست في مقام

التصديق أبداً، وإن كان حديثه هذا كسائر أحاديثه الأخرى ضرورياً لأجل تحقق أرضية التعرف للمعرفة لمدعي معرفة المعرفة؛ لأن الضرورة الأولى وهي نفس الضرورات العلمية تكون في مقام الكشف عن الخارج علمية قطعية ويقينية بالنسبة إلى الحقائق الخارجية. هذا العلم وضروريته ويقينيته إزاء الجهل المركب غير قابل للزوال أبداً. وأما الضرورة الثانية فهي في مقام إثبات أصل ادعاء الضرورة الأولى فقط، بغض النظر عن صوابها أو خطئها.

إذن، لا ينبغي التصور أبداً أنه إذا كان أصحاب هذه النظرة يفهمون الضرورات العلمية كأمر ضروري فهذا يعني أنهم ينظرون إلى الضرورات العلمية بنفس المنظار الذي يعتقده علماء العلوم في علومهم؛ بل إن الضرورة المأخوذة بنظر الاعتبار هنا ليست - في الواقع - سوى ذات الصخرة الفرضية التي يُفتقر إليها من أجل الحركة والتعجيل باتجاه إنكار جميع الضرورات العلمية، لأنه بافتراض قبول ادعاءات العلماء فقط في باب الضرورات المختلفة، وذلك كأمر محسوس ومشهود أيضاً، يمكن التحدث والإخبار عن التغير الحتمي لهذه الإدعاءات.

لا يخفى على أحد أن صحة الأخبار عن تغير العلوم رهين بطلان جميع القضايا العلمية التي تدعي الدوام والإستمرار بصفة قضايا ضرورية. وعلى هذا لا يمكن الادعاء - أبداً - أن الإخبار عن التغير - بسبب الموقع الأعلى الذي يتمتع به بالنسبة إلى المخبر عنه (أي القضايا العلمية) - ليس متصادماً أو متعارضاً مع تلك القضايا ولا يتحمل مسؤولية صحتها وسقمها؛ وبعبارة أخرى: لا يمكن الادعاء أنه بملاحظة المخبر عنه، لا سبيل لإثبات أو إنكار ذلك الخبر.

و هل يمكن للمعقولات الثانية، التي هي في رتبة أرفع من المعقولات الأولية، أن تكون منفصلة وبلا ارتباط بالمعقولات الأولى: فإنه وإن لم تكن

المعقولات الثانوية من سنخ المعقولات الأولية، لكن الارتباط الدقيق والظريف بينها وبين منشأ انتزاعها والذي هو نفس المعقولات الأولية موجود أيضاً. وحفظ هذا الارتباط وهذه الصلة هو الذي يوجب أن تكون المعقولات الثانوية واجدة للمصاديق الخارجية على رغم فقدانها لشيء يكون بحذائها.

بناء على هذا، كما لم يستطع ما بحذاء معقول أولي أن يكون مصداقاً لمعقول ثانوي، فهذا أفضل دليل على بطلان مطابقة ذلك المعقول الثانوي في التطبيق على ذلك المعقول الأول.

و في بحثنا أيضاً إذا قبلنا ادعاء التغير الدائمي للعلوم البشرية، وقبلنا أن هذه العبارة خبر أبعد من جميع العلوم، فيجب أن تكون جميع العلوم أيضاً مصداقاً لهذا الخبر؛ ولذا إن وجدنا في معرفة من المعارف البشرية علماً يقينياً لا يخضع للتغير بسبب مطابقته للواقع وكان دائماً و ثابتاً فهذا خير دليل على كذب ذلك الخبر.

مما قيل يعلم أنه لا يمكن لأحد أن يحمل دعوى التغير الدائمي للعلوم ما لم يسلم مسبقاً بهذه الفرضية التي تقول إنه لا وجود لأية فكرة كاشفة عن الواقع وإن جميع العلوم أمور مبتنية على الافتراضات والظنون ... الافتراضات والظنون التي ليست لها قيمة علمية إطلاقاً على الرغم من فوائدها الحياتية.

فرض قبول الفرضيات للإثبات أو الإبطال:

إن نظرية المعرفة التي تنكر الضرورة و اليقين تعتمد على الظن والذي هو ليس إلا الظن الخاضع للنقد والتحقيق بنحو من الأنحاء في دائرة الأمور المحسوسة. فكأن لا وجود لأي (نفس الأمر) سوى المحسوس، وعلى فرض وجوده فلا يمكن الوصول إليه بأي وجه من الوجوه.

والمقصود من «نفس الأمر» وجود الشيء في نفسه. أي إن جميع الأمور غير المحسوسة - بالنسبة لهذا الفريق - مزاعم وتصورات فرضية ليس لها وجود في نفسها خارج الذهن، ولو وجدت حقيقة غير محسوسة في الخارج (أي و على فرض وجودها) فلا سبيل لإدراكها ومعرفتها والعلم والإحاطة بها. أما الموجود في نفسه وما يمكن أن يُعرف فهي الأمور المحسوسة التي تُدرك بواسطة الحواس. والحواس - كذلك - بعد إنكار المعرفة العقلية ليست طُرُقاً لليقين ولا تُقدِّم سوى تراكم الظن شيئاً.

الخدمة التي يمكن أن يؤديها الحس بالنسبة لفرضية معدة سابقاً، في حالة كون تلك الفرضية مرتبطة بالأمور المحسوسة بنحو من الأنحاء، ليست أكثر من عدم ابطال تلك الفرضية، أي ليس أننا لا نستطيع إثبات أية فرضية عن طريق الحس قطعاً فحسب، بل إن الإبطال اليقيني لها - أيضاً - في الموارد التي يتناقض الأمر المحسوس مع الافتراض المسبق، يعتمد على مقدمة عقلية - هي الأخرى - كلية و غير قابلة للحس.

وعلى هذا فإن خضوع الفرضيات للإثبات والإبطال عن طريق الإدراكات الحسية غير ممكن وغير معقول؛ إلا أن يكون المقصود من ذلك: الإثبات أو الإبطال الفرضي أيضاً.

الإعتقاد بفرضية العلوم وجذور ذلك:

الأساس الرئيس للإعتقاد بفرضية العلوم والملازم لإنكار اليقين، هو الإتجاه الحسي وإغفال الأمور غير المحسوسة.

لقد أعلن بعض الحسنيين الغربيين ولأول مرة في التاريخ الحديث هذا المطلب بصراحة تامة من خلال طرح شعارهم «العلم في القدرة»؛ فغاية جميع

العلوم - في نظرهم - ليس سوى الحصول على القوة و السيطرة على الطبيعة، لأن قصدهم من القدرة لم يكن سوى القدرة المادية المتمثلة بالسيطرة على الطبيعة والتحكم فيها.

بناءً على هذا فإن وظيفة العلم البشري هي معرفة الطبيعة من أجل تحقيق سلطة البشر عليها، وفي الواقع فإن العلم ذاته وسيلة من أجل تحقيق هذه السيطرة.

لقد تصوّر الذين طرحوا هذا الشعار وبسذاجة تامّة أنهم سيجدون القدرة على معرفة جميع الحقائق المادية من خلال تنظيم جدول استقرائي.

إن النتائج العلمية للإستقراء الحسيّ سيّبت الإيمان بما أتى به العلماء الحسيّون ببساطة، و تصوّر الظن المتراكم الحاصل من ذلك يقيناً؛ ذلك التصور الساذج ألقى في روع الكثيرين أن الحس هو الطريق لمعرفة جميع الحدود المجهولة في العالم؛ وعلى هذا الأساس بذلت الجهود لظهور فلسفات جديدة باسم الفلسفات العلمية.

وكان ادعاء مثل هذه الفلسفات أن العلم البشري يظهر على صورة علوم مختلفة بعد الإحساسات الأولية، أي أنه أولاً تشاهد الموارد الجزئية عن طريق الحس، وبتكرار المشاهدة تُلغى الخصوصيات الزمانية و المكانية للأمور المحسوسة و تستحصل القوانين الكلية؛ وهكذا تظهر العلوم المختلفة مع القوانين العلمية.

و الأبعد من هذه المرحلة هي الفلسفة العلمية التي تصل إلى القوانين الشاملة في العالم عن طريق أخذ المشتركات بين العلوم؛ مثل قانون الحركة أو قانون التكامل الذي لا يختص بعلم خاص كعلم الأرض أو الكواكب أو الحيوان،

بل يشترك بين جميع العلوم المادية. لتتجلى الفلسفة العلمية - أيضاً - في النهاية، و بعد انتزاع أكثر القوانين كلية، على صورة الفلسفة المادية ذاتها.

مثل هذه الإدعاءات الساذجة التي كانت تنتشر بسرعة لم يكن بوسعها أن تدوم طويلاً، لأن الظنون المتراكمة التي جاءت عن طريق الحواس، ولما لم تكن يقيناً حقيقياً، صارت عرضة للزوال - بسرعة - بالشبهات التي كانت تُطرح، أو بما كان يتبين فيه أن الأمر مخالف لما افترضوه، فلم يمر وقت طويل حتى انتبه الكثير من الحسنيين إلى أن الحس البشري لا سبيل له إلى كثير من القوانين، وأن ما يقدمه - أيضاً - ليس يقينياً، لكن هذا لم يكن من شأنه أن يغيّر نظرة الإنسان الغربي إلى منجزات العلوم الحسية ومكتسباتها، أو يقلل من انشداده إليها؛ لأن الشيء الذي كان يمثل هدفهم هو السيطرة على الطبيعة، وهو ما كان يمكن توفيره عن طريق المعارف الظنية المكتسبة عن طريق الحس.

أما التفاؤل الأول بالنسبة للعلوم الحسية فكان ينبغي تعديله، ولهذا لم يُعد الحس بمثابة الوساطة التي تُعرف عن طريقها جميع العلوم البشرية، بل اعتبرت المعارف البشرية خليطاً من مكتسبات الحس والتدخلات الذهنية للبشر؛ فزعموا أن المعارف الذهنية هي في البداية معارف خام توجد من خلال مواجهة الحوادث الطبيعية عن طريق مقارنة الطبيعة بالذات. إلا أن هذا الزعم الذي كان يرى جميع العالم موجودات حية كالإنسان، اتخذ شكلاً منظماً وظهر على صورة كيانات فلسفية كبيرة، ليدرك البشر في النهاية أن الأنظمة الفلسفية ليست سوى الزعم والخيال، ولهذا يسعى لأن يؤقلم ذهنيته في دائرة الأمور المحسوسة.

و هكذا تبدأ الفرضيات العلمية التي تتعامل مع المحسوسات بشكل دائم بالظهور والتشكل.

فالمعرفة العلمية - إذن - وإن لم تكن انعكاساً مباشراً عن عالم الطبيعة لكي

تعرض معرفة حقيقية عنها، لكنها أيضاً ليست تصوراً محضاً، وهي تقبل التبين في دائرة الأمور المحسوسة.

بناء على هذا، فالعلوم التجريبية والمعارف العلمية تشمل فقط تلك المجموعة من الفرضيات والنظريات التي يمكن إثباتها أو نقدها والتحقيق فيها بواسطة الحواس.

و كيفية إثبات أو بحث هذه الفرضيات عن طريق الحواس، موضوع آخر لا يسعه هذا البحث المختصر.

إن استمرارية الاتجاه الحسي كما هو ملاحظ هي بإرجاع جميع العلوم إلى الفرضيات الذهنية التي تتعامل مع مكتسبات الحس. فكل ينظر إلى المحسوسات في قالب ذهنه الخاص ويعطيها أشكالها، وإن التغير والتبدل الحاصل في الأشكال الناشئة إنما هو من ضيق الحس.

إن ذلك الأمر المحسوس الدخيل في المعرفة العلمية لم يعد مقيداً بما كان يبحث عنه الحسيون في المختبرات أثناء تكميل جدولهم الإستقرائي، بل هو يشمل الأمور الإنسانية أو الاجتماعية من قبيل الاتجاهات والإعتقادات أو حتى العلوم الإنسانية.

وعلى هذا الأساس تصنف الإعتقادات والعلوم الإنسانية اليوم كسائر الموضوعات العلمية في زمرة الموضوعات العلمية المستقلة، وتشكل الأرضية لتأليف فرضيات علمية خاصة.

أما هل إن حقيقة العلم واليقين أمر محسوس، أو هل يمكن الإحساس بحقيقة الضرورة التي يدعيها علماء العلوم، أو إن ما هو محسوس من العلوم هو فقط تلك الإدعاءات التي تصل آذاننا أو أعيننا عن طريق الأقوال والكتابات؟

ما يدركه الإنسان الحسي من كل علم هو الوجود الطبيعي لعالم ذلك العلم وآثاره الدينية و المسموعة. فهو لا يدرك أبداً الحقيقة الممتزجة بروح العالم، كما لا يدرك ثابته ودوامها.

إنه يسمع كلمة العلم واليقين من الإنسان العالم كما يسمعها من إنسان جاهل مبتلي بالظن والوهم أو كما يسمعها من مغالط مبتلي بالجهل المركب. إنه يرى جسم العالم الذي سيزول بعد مدة، ويسمع كلماته التي ستختفي بعد لحظة كرؤيته جسم الجاهل المتحرك وسماعه كلمات الجاهل الذي يدعي العلم واليقين.

لا يستطيع الإنسان الحسي أن يفرق بين هذين الإثنين؛ فهو يتصور كلام كل منهما علماً و يحسب تغيراتها وتغير أقوالها تغيرات في العلم؛ وهكذا يشاهد العلم كحادثة مستمرة ودائمة، وتشكل بالتالي فرضية التغير المستمر في العلوم؛ هذا في حين أن الإنسان الحسي الذي يتبنى هذه النظرية، ليست له القدرة على إدراك معرفة علمية و يقينية واحدة؛ لأنه إن كان يتوصل إلى معرفة يقينية واحدة ولم يتصور أن العلوم البديهية و الأولية ليست شيئاً سوى تكرار الفرضيات المقبولة، فإن كان سيصل بإدراك ثباتها ودوامها إلى معرفة علم ليس بوسعه أن يكون مصداقاً لفرضيته السالفة في تعريف المعرفة.

الاستناد إلى الفرضية و السقوط في التشكيك:

إن الشخص الذي يعتبر القضايا العلمية مستندة إلى افتراضات مسبقة وفرضيات غير مبرهنة، ويعتقد أنه رغم وجود الواقع الخارجي فإنه لا سبيل لمعرفة الخارج كما هو، بل إن الحقيقة الخارجية تتصور ويصدق بها دائماً عن طريق الافتراضات المقبولة سابقاً، مثل هذا الشخص أسير للشك.

إن مسألة التشكيك مازق عظيم لا يمكن تجاوزه بسهولة أبداً، لأن إبطاله

لا يحتاج إلى برهان كما أن إثباته بالبرهان غير ميسور أيضاً.

أما بداهة بطلانه فبيان أن كل شخص يدرك حقائق خارجية كثيرة، منها نفسه وامتناع سلب الوجود عنها؛ إذن يوجد هناك طريق لمعرفة الحقائق يقيناً إلا أنه ينبغي البحث في حدود هذا الطريق وثغوره والتعرف إليه. وأما عدم إمكان إقامة البرهان على ذلك للشكاك فهو لأن الشخص الذي ينكر جميع الطرق كيف يمكن التحدث معه، فهو يعتبر كل ما يقال له مختلطاً بالظنون والإفتراسات المسبقة التي يراها غير قابلة للإثبات مما يمنع عن إدراك الحقائق الخارجية.

إن الذي يرى الجميع محكومين بالإفتراسات المسبقة لا يستطيع هو أن يلج ساحة الجدل ولا أن يتوقع من الآخرين الإشتراك في مجادلته ومناقشته، لأن الدخول في ميدان المناقشة والجدال لا يتيسر إلا عندما يقبل الإنسان ابتداءً بأن كلاً من الطرفين يتصور واقع كلام الطرف الآخر كما يدعيه، ومن ثم يقوم كل منهما بنقد ذلك الكلام المتصور وفقاً لأسس الاستدلال التي يتبناها ويقبل بها؛ وإلا فلو كان المجادل معتقداً أنه لا ولن يدرك كلام وأسس الطرف المقابل، أو أن الطرف المقابل لم ولن يفهم مبانيه وأسسها كما ينبغي، فكيف يستطيع أن يرد على الطرف المقابل أو أن يستمع إلى رد الطرف الآخر عليه.

و من جهة أخرى فإن هذا يعني أنه ليس ممكناً أبداً أن يتخلى عالم، على أثر المباحثات العلمية مع ذي رأي آخر، عن جميع أسسه السابقة ويتقبل أساساً جديداً؛ في حين أن وقوع مثل هذه الأمور ليست قليلة عند المفكرين المجددين.

بناءً على هذا، فإن الشخص الذي يرى المعرفة البشرية ممزوجة بالفرضيات المسبقة، لو دخل الحوار بقصد المناقشة فقد أدان رأيه عملياً قبل أن يبدأ الحديث، وإن لم يقبل بهذه الإدانة فلا يبقى له مجال للنقاش.

و يمكن إقامة دليل آخر على بطلان الاعتقاد بفرضية العلوم وهو أنه

لو كانت جميع العلوم البشرية مفاهيم نسبية ناتجة من مجموع الظواهر الخارجية والإفتراضات المسبقة، فعلى فرض قبول هذا المطلب: ما الذي يمكن قوله بصدد المعلومة الأولى للإنسان الأول أو الطفل؟ لأن صفحة كل طفل بيضاء بالنسبة للعلوم الحسولية وإن كان للطفل معارف حقيقية في مجال العلم الفطري مصداقاً للآية الكريمة ﴿و نفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها﴾^(١). إن المطلب الأول الذي يتلقاه الطفل من الخارج أو يتقبله من عائلته أعم من أن يكون حقاً أو باطلاً، هل يفهمه الطفل حقاً كما ألقى إليه، أم أن ذلك المطلب أيضاً نسبي وليس مطلقاً، لا مفرّ من هذا الإشكال بلا شك، إلا أن يقول القائل بذلك بمادية العلم والعالم، ويقال إن أي نوع من المعرفة تحصل عن طريق الحس والتأثيرات العصبية هي ظاهرة ثالثة تنتج عن اجتماع فعل العصب وانفعاله أو الحس والظاهرة الخارجية.



الفصل السادس

المعرفة العقلية والمعياري المنطقي

طريق العقل ودور المنطق في توزيعه:

الطريق العقلي هو أحد الطريقتين الداخليين اللذين يؤديان إلى المعرفة اليقينية؛ والمنطق معيار لسالكي طريق العقل دونما اختصاص بموضوع خاص من موضوعات المعرفة.

ولهذا السبب عدّوا المنطق كالميزان الذي لا يختص بتوزيع سلعة معينة، بل يزن أية بضاعة توضع فيه بغض النظر عن نوع تلك البضاعة وخصوصياتها.

قسم المنطق:

في المنطق قسمان؛ الأول: قسم الصورة. والآخر: قسم المادة.

يُبحث في القسم الأول عن صور الإستدلال، والتي هي عبارة عن هيئة تأليف المقدمات بحيث تؤدي إلى اليقين.

و يُبحث في القسم الثاني عن مواد المقدمات التي تستند إليها وتتألف منها هيئة الإستدلال. يحاول المنطق - في هذا القسم - تعريف المواد اليقينية بقطع النظر عن مادة خاصة، ويبين الحد بين مثل هذه المواد والمواد الظنية والمواد الأخرى التي تظهر في الصور المختلفة للقياس.

المزاعم الخاطئة حول تاريخ المباحث المنطقية:

يزعم البعض أن المنطق كان يتبنى قواعد صورة الإستدلال منذ القدم ولم يطرح البحث عن مواد الإستدلال. ويعتبرُ هذا البعضُ البحثَ عن المواد بحثاً جديداً انتبه إليه بعض المناطقة الجدد فقط.

فريق آخر ينسب ابتكار البحث عن هذا الموضوع إلى تلك الطائفة من آيات القرآن الكريم التي تستنكر الاستفادة من القضايا الظنية في الإستدلال.

في المباحث القادمة سيتضح أن البحث عن المواد كان موجوداً منذ تدوين المنطق على صورة علم من العلوم؛ إذ أن كثيراً من مباحث الكتب المنطقية في العصر الإسلامي، ومن بينها كتاب البرهان في الشفاء لابن سينا الذي يبحث في قسم من المواد المنطقية، هي بمثابة شروح لبعض الكتب التي ألّفت في هذا الفن قبل ظهور الإسلام.

إن مناطقة العهد الإسلامي، إضافة إلى طرحهم مباحث دقيقة حول هذا القسم من المنطق عدّوا مباحثه الأهم من بين المباحث المنطقية.

فالمرحوم ابن سينا في كتابه (الشفاء)، وضمن اعتباره هذا القسم، الأهم في المنطق، يوصي متعلمي العلوم بجعل التدقيق في مباحث كتاب البرهان مقدماً على التفحص في الكتب المنطقية الأخرى، كي لا يجرموا - في حال عدم كفاية الوقت - مما هو الأهم في المنطق.

و شيخ الإشراف الشيخ شهاب الدين السهروردي (رحمه الله) أيضاً يتبع الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) في اعتباره هذا القسم من المنطق فريضة المنطق، والأقسام الأخرى نافلة فيه. أي أن هذا القسم هو القسم الذي يجب ويتحتم على طالبي العلوم تعلمه، أما الأقسام الأخرى في المنطق فلا تخلو من الحسن.

إذن، فإن نسبة ابتداء البحث عن «المواد» إلى القرآن الكريم أو المناطقة الجدد ليس صحيحاً.

إلا أن الذي يصح هو أن مؤسسي المنطق جميعاً كانوا في خدمة الوحي، واستمدوا بشكل مباشر أو غير مباشر من تعاليم الأنبياء السابقين، لتزدهر على أيديهم ما تقتضيه الفطرة الإنسانية و يستلزمه الطريق الداخلي للفكر.

و لم يكن القرآن الكريم أبداً بناسخ للكتب السماوية السابقة فيما يتعلق بأصول الدين والنظرة الكونية مما تقتضيه الفطرة الإنسانية، بل أيد أقوال الأنبياء السابقين باستمرار، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾^(١) وهو مكمل لأحاديثهم تطبيقاً لقوله: ﴿مُهِمِّناً عَلَيْهِ﴾^(٢).

أما ما هو موجود من النسخ بمقتضى الخاتمية فجميعه يتعلق بالشرعية وفروع الدين.

الأبواب الأصلية في المنطق ومباحث المقدمات فيه:

في المنطق أبواب مختلفة دوّنت جميعها في تسعة كتب. قسمان من هذه الأبواب هما الفصول الأصلية في المنطق، فيما تلعب الأبواب الأخرى دور المقدمات أو تكون فاقدة للدور الأساسي فيه.

أحد ذينك البابين يتعلق بالقياس ويُطرح بعنوان «كتاب القياس»، والآخر هو «كتاب البرهان» الذي تطرح فيه الصناعات الخمس. أما البحث في الكليات الخمس أو البحث في القضايا أو المقولات، فجميعها تشكل أبواب المقدمات في المنطق؛ لأن بحث الكليات الخمس هو لمعرفة المعرف والتعريف بالحد والرسم؛

(١) و (٢) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

ومعرفة الحدود مفيدة من جهة الإستفادة منها في كتاب البرهان. وبحث القضايا - كذلك - مقدمة لكتاب القياس، لأن القياس يتكون من مقدمات خاصة يبحث عنها في كتاب القضايا. وأهم أقسام القياس هو البرهان الذي هو بمنزلة الفريضة في المباحث المنطقية.

المباحث الصورية في المنطق وكتاب القياس:

بعد انتهاء كتب المقدمات في المنطق فإن كتاب القياس هو الكتاب الأول، الذي يُتناول بالبحث من كتب المنطق الأصلية، ويأخذ (كتاب القياس) على عاتقه بيان صور الإستدلال؛ وصورة الإستدلال هي الهيئة التي تتألف منها المقدمات للحصول على النتيجة.

وللأقيسة المنتجة صور وأشكال مختلفة. ينقسم القياس - ابتداءً - إلى اقتراني واستثنائي. وللقياس الإقتراني - أيضاً - أقسام وأشكال عديدة. و للبرهنة على انتاج صور وأشكال القياس الاقتراني يستفيدون من الشكل الأول فيعتبرونه بديهي الإنتاج.

و ليس المقصود من كونه بديهي الإنتاج بداهة النتيجة، إذ لو كانت النتيجة بديهية لما كانت هناك حاجة إلى الإستدلال، بل المقصود أن هذا الشكل يعطي النتيجة بصورة واضحة وبيّنة.

و قد استدلوا على بداهة ووضوح الشكل الأول - أيضاً - بأنه لو تصور أيّ شخص أن بإمكانه أن يرد هنا الشكل، فإن أي استدلال يقيمه ويأتي به سيكون - نفسه - في قالب الشكل الأول أيضاً. أي إن إبطال الشكل الأول بحاجة إلى الشكل الأول - أيضاً - وهذا يستلزم الدور الباطل.

و ينبغي الالتفات إلى أن البداهة غير الأولية، لأن البديهي عبارة عن أمر

يلتفت إليه الذهن بوضوح، اما الأولي فهو ذلك الأمر الذي - إضافة إلى بداهته - يمتلك هذه الخصوصية: وهي أنه لا يقبل الشك والترديد أبداً؛ وعلى فرض الشك فيه، وهو فرض محال، فلا يوجد أي طريق للإستدلال عليه، أي أن الشك فيه يرادف الشك في إمكان حصول المعرفة اليقينية، وبالتالي السقوط في دوامة السفسطة.

على سبيل المثال، فإن بطلان الدور الذي استفيد منه في إثبات بداهة الشكل الأول، هو أمر بديهي، لكنه ليس أمراً أولياً؛ لهذا فإن بطلان الدور - كما سيأتي في المباحث القادمة - يُبرهن عليه على أساس الأصل الأولي من امتناع اجتماع النقيضين.

وعلى هذا، فإن بداهة الشكل الأول ليست بمعنى أنه لا حاجة للبرهان على صحة انتاجه؛ بل إنهم أقاموا الدليل والبرهان لإنتاجه أيضاً، وذلك البرهان هو: عندما نقول إن كل «أ» هو «ب»، و كل «ب» هو «ج». فإنه يجب أن يكون كل «أ» هو «ج»، وإلا (أي لو لم يكن كل «أ»، «ج») فإن نقيضه وهو (بعض «أ» ليس بـ «ج») سيصدق، لاستحالة ارتفاع النقيضين، وهذا بذاته يستلزم اجتماع النقيضين وهو باطل.

وتوضيح هذا المطلب أنه في صغرى وكبرى القياس يقال: إن كل مصاديق «أ» هي «ب»، وإن كل مصاديق «ب» هي «ج»، والآن يقال: إن بعض مصاديق «أ» التي هي نفس «ب» ليست «ج» وهذا يكون بنفسه جمعاً بين المتناقضين وهو باطل. فكما يلاحظ أن إنتاج الشكل الأول هو نتيجة قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما. وبالطبع، ينبغي أن يقرر على الصورة المنطقية الخاصة، فإن الدليل الذي أقيم على بداهة هذا الشكل يعتمد على بطلان الدور وبالتالي على مبدأ عدم التناقض.

الصناعات الخمس والبحث عن مواد القياس:

مطالب كتاب القياس، التي هي نفس المباحث الصورية في المنطق، وإن كانت من المباحث المهمة في المنطق إلا أنها ليست المسائل المنطقية الأهم.

للأسف، وبسبب أن هذا القسم من المنطق لقي رواجاً أكثر في الحوزات وخارج الحوزات، فإن البعض يعرف المنطق في هذا النطاق فقط، في حين أن المباحث المنطقية لا تنحصر به وتشمل مباحث أهم منه أيضاً. وذلك القسم من المباحث الذي يحوي أهم المباحث المنطقية هو بحث المواد. وفي البحث عن المواد ليس الحديث عن القضايا التي تشكل القياس بلحاظ ترتيب أجزائها الداخلية، بل بلحاظ الارتباط الذي بين نفس الإنسان والصورة الذهنية للقضية الموجودة.

توضيح هذا المطلب أن للقضية تقسيمات مختلفة؛ فتارة يقسمون القضايا - بلحاظ موضوعاتها - إلى شخصية وطبيعية و غيرها وأيضاً إلى حقيقية و خارجية و ذهنية، وتارة يقسمونها - بلحاظ الكمية - إلى كلية و جزئية، وتارة - بلحاظ الكيفية - إلى موجبة وسالبة، وتارة - بلحاظ وثاقة أو وهن ربط المحمول بالموضوع - إلى ضرورية وممكنة، وتارة أخرى يقسمون القضايا بلحاظ التصديق.

وفي هذا النوع من التقسيم (الأخير) ليس الكلام عن الموضوع والمحمول والكمية و الكيفية أو جهة القضية، بل ليس البحث عن القضية؛ لأن كل ما هو في دائرة الموضوع والمحمول والربط (النسبة) محسوب على القضية، في حين أن التصديق - وكما مرّ سابقاً أيضاً - وصف للنفس الإنسانية، أي عبارة عن العلاقة بين النفس والصورة الذهنية للقضية؛ وهذه العلاقة أمر بسيط لا يكون تصور القضية وأجزائها أي الموضوع والمحمول والنسبة و كل ما يتعلق بها، جزءاً منها (أي جزء من تلك العلاقة) بل إن الجميع شرط لها.

إن تقسيم القضايا إلى قضايا يقينية ووهمية وظنية وخيالية هو بلحاظ نفس هذه العلاقة الخارجية للقضية مع النفس.

إن قسم «مواد المنطق» التي تشمل الصناعات الخمس تُبحث في الأقيسة بلحاظ التقسيمات التي للقضايا التي تشكل تلك الأقيسة من هذه الجهة الخاصة. وعلى هذا الأساس تقسم الأقيسة إلى خمس مجموعات تكون كل منها أساساً لتشكيل أحد الأبواب في الصناعات الخمس. وتلك المجموعات الخمس من الأقيسة هي:

١ - الأقيسة البرهانية.

٢ - الأقيسة الشعرية.

٣ - الأقيسة الجدلية.

٤ - الأقيسة الخطابية.

٥ - أقيسة المغالطة.

الأقيسة البرهانية:

البرهان القياسي هو ذلك الذي يوصلنا إلى النتيجة اليقينية، وهذا في حالة تكون بقية الأقيسة إما فاقدة للتصديق والحكم أصلاً، أو أنها لا تعرض شيئاً سوى التصديق الظني، أو أنها تنتج تصديقاً مغلطاً.

ومن هنا كان المفيد في معرفة العالم هو العلم واليقين، ولذا كانت القياسات البرهانية قياسات تستعمل ويستفاد منها في العلوم الحقيقة.

ولهذا السبب يُعدُّ ابن سينا كتاب البرهان القسم الأهم في المنطق ويقول: إن قراءة كتاب البرهان هو الجزء الواجب والفريضة من المنطق، لأن العمر قصير

ومليء بالحوادث، ولذلك يجب تعلم قسم البرهان أولاً لكي يتضح معنى اليقين، ولا يحسب الظن المتراكم والمتاخم للعلم يقيناً.

وقد تقدّم تعريف اليقين وشروطه الأربعة، وعُلم أن اليقين ليس وصفاً للقضية بل للتصديق الذي هو عبارة عن جزم النفس وقطعها بثبوت المحمول للموضوع والجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع بحيث لا يكون أيّاً من الجزم الأول والجزم الثاني قابلاً للزوال. إذا أراد القياس أن يعطي نتيجة يقينية فإن مواد ذلك القياس أي مقدماته يجب أن تكون يقينية أيضاً إضافة إلى كون صورته منتجة.

يبين المنطق القواعد العامة للفكر، ومن الضوابط العامة للتفكير هو أنه يجب الاستفادة من الشكل المنتج والمواد اليقينية أثناء الحركة باتجاه المطلوب. في مجال اليقينيّات - أيضاً - تقسيمات وضوابط عامة. أما أيّ القضايا الخاصة يقينية وأيّها غير يقينية فذلك أمر يجب على كل شخص أن يكتشفه بنفسه عن طريق المقارنة بالضوابط المنطقية المعينة. و سيأتي البحث في اليقينيّات والأقسام المتعلقة بها خلال الفصول القادمة.

الأقيسة الشعرية:

الأقيسة الشعرية هي الأقيسة التي تنتج قضايا لا تفيد تصديقاً. وعلى هذا فحصيلّة الأقيسة الشعرية هي مجرد التصور والتخيل الذهني للقضايا.

والصور الخيالية وإن لم تؤثر في الإنسان العاقل بالفعل، إلا أنها مهيجة ومحركة للشخص المتخيل بالفعل والعاقل بالقوة. و من هنا يمكن للكلام المخيل الشعري أن يصرف إنساناً عن تناول أكلة لذيدة. إن تأثير الأشعار أو القطع النثرية الجميلة أو الأصوات الحسنة كلها في محور الخيال. وكلما كان الإنسان أعقل

ابتداءً نشاطه بتأثير أقل لمثل هذه الأمور. ولا شك أن العقل العلمي يكون أحياناً مبدئاً لظهور بعض العواطف العفيفة، وبالتالي سبباً للتأثير بالفن والأدب وأمثالهما.

الأقيسة الخطابية:

وهي الأقيسة التي تستعمل أثناء الموعظة للتأثير في النفوس. إن نتائج القياس الخطابي، وإن كانت تقترن بالتصديق إلا أنها ليست يقينية لأنه يستفاد في مقدماتها من المواد الظنية. ولهذا السبب لا يستفاد من مثل هذه الأقيسة في العلوم التي يعتبر فيها الجزم.

الأقيسة الجدلية:

الأقيسة الجدلية لا تتشكل من أجل تحصيل اليقين، بل المقصود من تشكيلها اقناع الخصم. وهذه الأقيسة ليست لها نتائج يقينية بسبب استعمال قضايا غير يقينية في مقدماتها، وبالتالي لا فائدة علمية منها.

أقيسة المغالطة:

لا تؤدي المغالطة إلى اليقين. ليس هذا فحسب بل وتؤدي إلى الجهل المركب، والقطع بخلاف الواقع. ومن هنا كانت المغالطة كالسم الذي ينبغي لكل أحد معرفته كي لا يتورط به ولا يورّط الآخرين به.

وينبغي العلم أن الجزم المخالف للواقع لما كان جهلاً بالحقيقة لم يصطلح عليه باليقين؛ لأن اليقين يطابق الواقع وغير قابل للزوال، وأما الجزم المخالف للواقع فيزول بالبرهان الذي يقام في قبالة.

والجزم المطابق للواقع لا يسمى يقيناً أيضاً إذا كان قابلاً للزوال.

و بناءً على هذا فإن الجزم عن تقليد ليس جزمًا يقينياً، لأنه لو سئل المقلد عن مصدر جزمه بالمطلب الذي يجزم فيه، لقال في الجواب: لأن الشخص الفلاني قال ذلك. وقد يشك فيه بأدنى شبهة ويزول جزمه. ومثل هذا الجزم الذي لا يكون صاحبه مالكا له عرضة للزوال.

و بالطبع، لو أثبت المقلد عصمة القائل بالبرهان سابقاً، وأثبت نسبة الكلام إليه بصورة قطعية، فإن ما يحصل عليه من هذا الطريق سيكون مستنداً إلى البرهان أيضاً ويقيناً، ويكون بدوره تحقيقاً لا تقليداً صرفاً.

أنواع الأقيسة وحكم القرآن فيها:

عملية البحث والتنقيب في المعرفة الإنسانية رافقت المناطقة قبل الإسلام، وقبل الميلاد أيضاً، لكونهم إما أصحاب وحي أو تلامذة أنبياء تابعوا السير على نهجهم؛ وبناء على هذا لا ينبغي الظن أن المنطق أنجز قسماً من البحث، فيما أبدع القرآن القسم الآخر منه.

القرآن الكريم، وضمن احتوائه على حقائق أعلى مما جاء به الأنبياء السابقون، قام بحفظ وحراسة كل ما أتى به أولئك الأنبياء وأتباعهم عن طريق تفتح الفطرة الإنسانية وازدهارها.

فالقرآن الكريم يحترم اليقين بل ويأمر الجميع بالحصول عليه من جانب، ويذكر طرقاً للحصول عليه من جانب آخر.

و في الفصول السابقة، أشير إلى بعض الآيات التي ذُكر فيها اليقين كهدف لهذه الخلقة. والبعض الآخر من الآيات تذكر — ضمن بيان مراتب اليقين — بعضاً

من الثمار المترتبة على هذه المراتب. جاء في سورة التكاثر في هذا المجال: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾^(١).

فالإطلاع على الجحيم أو الجنة من ثمرات علم اليقين بالمعارف الإلهية، وإن المشاهدة الأعلى التي هي «عين اليقين» نفسها من الأمور المترتبة على ذلك. والمرتبة الأعلى من «عين اليقين» هي «حق اليقين» التي أشير إليها في سورة الواقعة المباركة، حيث يقول تعالى: ﴿إِنْ هَذَا هُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾^(٢).

أي أن الوعد والوعيد في يوم القيامة حق اليقين للجميع.

فكما يلاحظ أن القرآن الكريم، وإضافة إلى بيان اليقين ومراتبه، يُشير إلى كثير من الأمور اليقينية وغير القابلة للشك المتعلقة بالمبدأ والمعاد والوحي والرسالة. وقد أشير — سابقاً أيضاً — إلى بعض الآيات التي ذكرت فيها يقينية هذه الأمور بصراحة.

و لم يَكْتَفِ القرآن الكريم بتعريف الأمور اليقينية، بل دعا الناس إلى الإيمان بهذه الأمور؛ وإضافة إلى هذا فقد اعتبر استناد الإيمان إلى الظن والخيال باطلاً وعدّ المعرفة اليقينية شرطاً للإيمان الصحيح، أي إنه اعتبر العلم القطعي بالمعارف والحقائق الإلهية ممكناً، كما اعتبر تحصيل ذلك العلم لائقاً بل ولازماً أيضاً.

و على هذا الأساس استعمل القرآن — في موارد كثيرة — البرهان كوسيلة للحصول على اليقين، أو طلب من الخصم في بعض المحاججات إقامة البرهان، وقال: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٣).

(١) سورة التكاثر، الآيات: ٥ - ٧.

(٢) سورة الواقعة، الآية: ٩٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١١١.

و في آيات أخرى، اعتبر افتقاد الخصم للبرهان فيما يؤمن به دليلاً على إدانته، وقال: ﴿و من يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له فإنما حسابه عند ربه﴾^(١).

إن جملة «لا برهان له» في الآية - أعلاه - ليست ادعاء القرآن ضد المشركين بل هي وصف لكل إله يُتخذ شريكاً لله، أي صفة لكلمة «إلهاً آخر»، بمعنى إن كل من يُدع شريكاً لله فله هذه الصفة وهي أنه لا برهان له. وهذا نظير قوله تعالى الذي يعتبر البحث في ألوهية الله تعالى بمثابة البرهان القطعي على التوحيد: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾^(٢).

أي كما أن الشرك لا يقبل البرهان فكذلك التوحيد لا يخلو أبداً من البرهان، لأن الإدراك الصحيح لألوهية الله تعالى ملازم للتصديق بوحديته.

و أما الآيات التي تدين وتمنع اتباع الظن والوهم في أصول الدين فكثيرة، والعلة في هذا المنع القرآني المؤكد هو أن الظن ليس طريقاً لمعرفة الحقائق الموجودة وإدراك المعارف.

ومن الآيات التي وردت في هذا الشأن، الآية الكريمة في سورة النجم عن الأصنام التي يعبدونها: ﴿إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى﴾^(٣).

و في آية أخرى من نفس السورة: ﴿و ما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾^(٤).

إن بيان القرآن هذا حول تصرف المشركين هو بحد ذاته برهان على صورة

(١) سورة المؤمنون، الآية: ١١٧. (٢) سورة آل عمران، الآية: ١٨.

(٣) سورة النجم، الآية: ٢٣. (٤) سورة النجم، الآية: ٢٨.

الشكل الأول من الأشكال الأربعة لقياس الإقتران الحملي مع اختلاف بسيط في التعبير، وهو:

إن هؤلاء لا يتبعون إلا الظن، وإن الظن لا يغني في معرفة الحقيقة، إذن هؤلاء لا يتحقق منهم أي إنجاز في معرفة الحقيقة.

و مواد هذا البرهان أيضاً هو القضيتين الأوليين اللتين ذكرتا في الآية الكريمة.

و جاء في سورة يونس أيضاً:

﴿أَلَا إِنَّ اللَّهَ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(١).

إن القرآن الكريم، وكما يرفض الإستفادة من المقدمات الظنية في المسائل البرهانية و يصر على الإستفادة من المقدمات اليقينية. فهو يفشي ويفضح مغالطة المغالطين أيضاً ويذكر بأخطائهم.

ففي سورة يس المباركة - مثلاً - يعرض مغالطة الموسرين عندما يقال لهم بأن يعينوا الضعفاء والمحتاجين - على الصورة التالية:

﴿إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مِنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^(٢).

أي أن الله لو كان يريد إطعامهم أو إغناءهم لفعل، وبما أنه لم يفعل فهو لم يرد ذلك، ونحن لا نطعم من لم يشأ الله إطعامه.

(١) سورة يونس، الآية: ٦٦.

(٢) سورة يس، الآية: ٤٧.

فالقُرآن الكريم وبيان المشيئة التشريعية الإلهية يكشف الستار عن هذا المغالطة.

و توضيح ذلك أن الله تعالى مشيئتين وإرادتين: إحداهما المشيئة والإرادة التكوينية، والأخرى المشيئة والإرادة التشريعية. فالله تعالى لم يشأ تكوينياً أن يثرى هؤلاء لأيام كي يختبرهم بالفقر، ويختبر أولئك بالغنى لعدة أيام؛ إذ يمكن أن يتبدل هذا الإختبار بعد فترة، ويبتلى الأغنياء بالفقر والفقراء بالغنى، لكن الله سبحانه أوجب الإنفاق على الفقراء في كل حال، وأمر بذلك في آيات كثيرة منها:

﴿أنفقوا في سبيل الله﴾^(١).

﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم﴾^(٢).

﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم﴾^(٣).

و في مواضع أخرى عين سبيل الله الذي هو مورد الإنفاق، فقال:

﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾^(٤).

إذن، أوضح القرآن الإرادة التشريعية لله المتمثلة بأمره بالإنفاق ولا مجال لإنكار ذلك، لكن أولئك الموسرين الذين يشبهون أغنياء اليهود وهم في حكم الكفار يهدفون إلى إنكار الأمر التشريعي لله عن طريق التمسك بأمره التكويني في حين أن الحد الأوسط الذي هو الأمر التشريعي لله لم يتكرر في استدلالهم.

ينقل القرآن الكريم نظير هذه المغالطة عن المشركين، لأن عوامهم كانوا

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٦٧.

(٤) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

مجرد مقلّدين ولم يقولوا في تبرير شركهم سوى ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^(١).

إلا أن القرآن الكريم ينقل عن زعماء المشركين هذا الإستدلال الذي ليس أكثر من مغالطة:

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَاسَنَا﴾^(٢).

يكشف القرآن هذه المغالطة بالتفريق بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية لله سبحانه، لأن الله سبحانه وإن جعلهم أحراراً في الإرادة التكوينية لكي يختاروا ما شاءوا من طريقي الشرك أو التوحيد، إلا أنه حرّم الشرك بالإرادة التشريعية ونهى عنه، فقال: ﴿أَنْ لَا تَشْرَكَ بِ شَيْئاً﴾^(٣).

أقسام اليقينيّات:

عُلم أن البرهان قياس يفيد نتيجة يقينية، وبما أن اليقين هو الطريق الوحيد لمعرفة العالم الخارجي، الذي يستفاد منه في العلوم الحقيقية، فكما أفردوا في المنطق باباً خاصاً لصور القياس المنتجة، فقد أفردوا - كذلك - بحثاً مستقلاً عن مواد القياس البرهاني من دون ملاحظة قضية خاصة. وكتاب البرهان من المنطق هو الكتاب الذي يختص بهذا القسم من البحوث المنطقية - و الشرط الأصلي الذي ذكره لمواد القياس البرهاني يقينية مقدماته (أي كون مقدماته يقينية).

(١) سورة الزخرف، الآية: ٢٢.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٤٨.

(٣) سورة الحج، الآية: ٢٦.

والمقدمات اليقينية - هي الأخرى - تقسم بشكل عام إلى ست مجموعات، وهي:

الأوليات، الفطريات، الحسيّات (المشاهدات)، الحدسيات، المجربات، المتواترات.

الأوليات: القضية الأولية هي القضية اليقينية التي لا يحتاج ثبوت المحمول لموضوعها لا إلى سبب داخلي ولا إلى سبب خارجي. أي لا هي بحاجة إلى سبب من الخارج يثبت ثبوت المحمول لموضوعها، ولا يوجد في الذهن مع الموضوع والمحمول سبب لإثبات ذلك.

والسبب في عدم احتياج الأوليات إلى علّة داخلية و خارجية هو أن ذات الموضوع هو وحدة السبب لثبوت المحمول له.

فالقضية الأولية - وفق هذا التعريف - قضية منحصرة بفرد، وذلك الفرد هو قضية امتناع اجتماع النقيضين التي يعدونها مبدأ المبادئ. و أما القضايا الأخرى فليست في صف هذه القضية حتى قضية امتناع ارتفاع النقيضين، لأن أي حكم يثبت للعدم الذي منه ارتفاع النقيضين أي عدم اجتماعهما، إنما هو على ضوء الحكم الثابت للوجود. وعلى هذا فاستحالة ارتفاع النقيضين أيضاً مستندة إلى امتناع اجتماعهما؛ وبتعبير آخر إن ارتفاع النقيضين إنما يبطل من جهة انتهاءه إلى اجتماع النقيضين، فلو ارتفع (أ) و(لا أ)، فبارتفاع م يلزم وجود (لا أ) وبارتفاع (لا أ) يلزم وجود (أ) وبالتالي يلزم من ارتفاعهما وجودهما الذي هو وجود النقيضين معاً، ولما كان اجتماع النقيضين مستحيل فإن ارتفاعهما إذن سيكون مستحيلاً أيضاً.

أما امتناع اجتماع النقيضين فهو حكم غير قابل للإستدلال. وللشيخ

الرئيس (ابن سينا رحمه الله) بيان بعنوان تنبيه حول أولية هذه القضية وهو: لو اتفق اجتماع النقيضين في مورد واحد فإن جميع الوجود برمته سينهار^(١).

وتوضيح المطلب أنه لو اجتمع (أ) و(لا أ) في مورد معين، فلما كان لـ (أ) مصداق خاص واحد، فإن جميع الأشياء التي هي غير (أ) ستكون مصداق (لا أ) وبناء على هذا فإن (لا أ) سيشمل كل ما سوى (أ) أي السماوات والأرض والأحياء والجمادات والأمور الثابتة والمتحركة وكل موجود آخر. وبما أن (لا أ) سيكون عين (أ) على أثر اجتماعهما بالفرض، فإن جميع العالم وجميع الموجودات ستكون عين (أ) وبالتالي ستكون عين بعضها، أي سيكون الماء عين النار، والعسل عين السم، والواجب عين الممكن، والقديم عين الحادث، والمجرد عين المادي ...

وينبغي الالتفات إلى أن تعبير ابن سينا (رحمه الله) - هذا - هو في خصوص تناقض المفردات لا في تناقض القضايا، لأن لتناقض القضايا محوراً خاصاً؛ فمثلاً عندما يقال: «الشجرة مثمرة» فنقيضها قضية «الشجرة ليست مثمرة» أي إن محور النفي والإثبات في هاتين القضيتين هو الشجرة وحدها، وبالتالي فإن جميع الأشياء - هنا - ليست مصداقاً لنقيض «الشجرة مثمرة». إذن، فالتناقض في المفردات هو غير التناقض في القضايا وينبغي أن لا يخلط بينهما.

البيان الآخر الذي يقال حول أولية قضية استحالة اجتماع النقيضين هو أنه لو لم تكن تلك الاستحالة أولية بالذات لاحتاجت إلى استدلال، وحيث نريد إثبات القضية بالاستدلال فأول الكلام وقبل الدخول إلى الاستدلال هو وجود الاستدلال ونقيضه أي اللااستدلال وكذلك وجود المستدل ونقيضه أي عدم المستدل. وهذا يعني سلب الثقة بالاستدلال والمستدل وبالتالي السقوط في وادي السفسطة.

ولبهمنيار في كتاب التحصيل تعبير لطيف في قاعدة عدم التناقض وهو: كما أن الذات الإلهية المقدسة مقومة لعالم الوجود في العالم الخارجي ومبدأ سلسلة الحقائق كلها، بحيث لو لم يكن الواجب تعالى لما كان العالم أيضاً موجوداً، فذلك استحالة اجتماع النقيضين فهي مبدأ المبادئ وبداية السلسلة في معرفة الأشياء. أي لو تخيلنا عن هذه المسألة فإن جميع المعارف ستتهار، وهذا ما جعلهم يعبرون عن هذه القضية بأحق الأقاويل أيضاً.

الفطريات: القضايا الفطرية هي قضايا واضحة تحتاج في ثبوت المحمول لموضوعها إلى برهان، لكن براهين القضايا الفطرية موجودة معها في الذهن. ولشدة الوضوح والبداهة في بعض الفطريات عدد كثير منها في زمرة الأوليات، مع أن القضية الأولية هي القضية التي لا تحتاج إلى دليل، بل لا يمكن إقامة الدليل عليها. وعلى هذا، فإن وضوح وبداهة القضية مهما أدى إلى خفاء دليلها لا يوجب أولية القضية.

ومن القضايا الفطرية التي عدت في زمرة الأوليات بطلان الدور، وضرورة ثبوت كل شيء لنفسه واستحالة سلب أي شيء عن نفسه، وكذلك قضية الكل أكبر من الجزء، في حين أن مثل هذه القضايا أيضاً كالقضايا الفطرية الأخرى تحتاج إلى الاستدلال.

والدليل الذي يُقام على استحالة الدور هو أن الدور يؤدي إلى تقدم الشيء على نفسه أو تأخر الشيء عن نفسه، وهذان يستلزمان اجتماع النقيضين لأنه يلزم منه وجود الشيء في حال عدمه.

والدليل على ضرورة ثبوت الشيء لنفسه واستحالة سلب الشيء عن نفسه هو أن عدم ضرورة ثبوت الشيء لنفسه أو إمكان سلب الشيء عن نفسه يستلزم ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما.

والدليل على أن الكل أكبر من الجزء هو أنه إن لم يكن الكل أكبر من الجزء للزم من ذلك اجتماع النقيضين، لأن الكل عبارة عن الجزء و جزء آخر، فلو كان الكل مساوياً للجزء و ليس أكبر منه لتبين أن وجود الجزء الآخر وعدمه واحد، وبما أن الوجود والعدم ليسا شيئاً واحداً أي لا يمكن اجتماعهما، إذن فإن لذلك الجزء الذي ليس في الجزء الأول وموجود في الكل أثره، ولا يتساوى عدمه مع وجوده حتماً، و بما أن الجزء الآخر والجزء الأول بمجموعهما أكبر من الجزء الأول، فالكل أيضاً سيكون أكبر من ذلك الجزء.

والمثال الشائع للقضايا الفطرية هو نتيجة ضرب العدد (٢ × نفسه) الذي يساوي أربعة.

ودليل هذا المثال أنه لو أن العدد (٢) الثاني لم يؤثر على العدد (٢) الأول في حال وجوده عليه، فإن وجوده وعدمه سيكون متساوياً، وهذا بمعنى اجتماع النقيضين المستحيل.

يعلم مما ذكر أن القضية الفطرية - وإن كانت من البداهة و الواضح حتى تبدو - أحياناً - قضية أولية، لكن يتضح وبالتأمل العقلي أنها وخلافاً للقضايا الأولية التي لا تقبل الاستدلال - يمكن الاستدلال عليها، بل هي مفتقرة إلى ذلك. ولأن الفطريات هي قضايا قياساتها معها، فقد سميت بـ «قضايا فطرية القياس» أو «قضايا قياساتها معاً» أيضاً.

الحسيات: القضايا الأولية هي القضايا التي لا تطلب برهاناً ولا يمكن إقامة البرهان عليها. والقضايا الفطرية و إن كانت مفتقرة إلى البرهان لكن براهينها (قياساتها) موجودة معها (في الذهن).

أما الحسيات والقضايا اليقينية الأخرى التي ستطرح فيما يلي فهي قضايا

مفتقرة إلى الدليل والبرهان، ودليلها خارج عنها.

فالحسيات هي القضايا التي دليلها الخارجي دليل حسي؛ على سبيل المثال عندما يُقال إن النار حارة، فإن ثبوت الحرارة للنار ليس من قبيل اجتماع النقيضين الذي لا يحتاج إلى دليل، ولا من قبيل الكل أكبر من الجزء الذي لا يحتاج إلى دليل خارجي، بل هو بحاجة إلى دليل حسي، أي ما لم يحس الإنسان النار فلن يحصل له اليقين بحرارتها.

و بالطبع فإن نتيجة الحس أمر مفرد دائماً - كما مرّ سابقاً - ولذلك فالحس لا ينهض بالتصديق أبداً. ولهذا فلا يوصف فعله بالصواب أو الخطأ أبداً. فالحس بعد سلسلة أعمال فيزيقية ينقل مدركاته إلى الذهن، ويجزم الذهن - بعد ذلك - بما حصل عليه عن طريق الحس. لكن الذهن يتصرف في الأمانة التي صارت عنده عن طريق الحس، ولا يعتبر بعض قيودها؛ فمثلاً يعدّ النجمة البعيدة صغيرة كما يراها من دون ملاحظة المسافة التي تفصل بينه وبينها، في حين أنه لو لاحظ جميع القيود التي تُرافق الحس لقال: إن النجمة ترى صغيرة من المسافة البعيدة لا إنها صغيرة في واقعها. وعلى هذا فالحكم والتصديق الخاطيء ناشئان عن التداخل غير المناسب للذهن.

و بالطبع، ينبغي أن يعلم أن ما يتحصل عن طريق الحس لا يوجب على الذهن الإيمان به مباشرة، وإنما مشاهدة الأمور الخارجية توجب الجزم بها، ولكي ينتهي هذا الجزم إلى اليقين، لابد من قياس واستدلال. ولأن القضية الجزمية التي تأتي عن طريق الحس هي قضية جزئية دائماً لتقيدها بالأمور المحسوسة، ولا يمكن الاعتماد في أي برهان أو قياس على قضيتين جزئيتين، بل لابد أن تكون - دائماً - إحدى المقدمتين كلية - على الأقل - ولهذا لا يمكن الوصول إلى اليقين عن طريق الحس لوحده أبداً، بل لابد من وجود قضية يقينية بعد الحصول على القضية

الجزمية بوساطة الحسّ لكي يمكن بانضمام القضية الكلية إلى القضية الجزئية الحصول على اليقين. هذه القضية الكلية التي هي وسيلة تحصيل اليقين بالأمور المحسوسة ، و لكونها كلية، لا تأتي عن طريق الحسّ أبداً - كما أشير إلى ذلك من قبل - لأن المحسوس أمر جزئي.

القضية الكلية التي تكون واسطة اليقين بالمحسوسات هي نفس أصل عدم التناقض.

النقطة المهمة التي يجب التعرض إليها - هنا - هي أن الصورة القياسية التي نريد الوصول عن طريقها إلى اليقين بأمر محسوس، لا بد أن تكون صورة قياس استثنائي، لأن شرط يقينية النتيجة في القياس الاقتراضي يقينية مقدمته، في حين أن إحدى مقدمتي القياس المبني على القضايا الحسية هي المقدمة التي نحصل عليها عن طريق الحسّ - ليست يقينية، بل جزمية فقط. وجزمية إحدى المقدمتين تؤدي لأن تكون نتيجة القياس الإقتراضي جزمية فحسب وفاقده لليقين وذلك بسبب التبعية لأخسّ المقدمتين.

والسبب في جزمية المقدمة الحسية هو أننا إنما نجزم عن طريق الحسّ بالأمور المحسوسة فقط؛ لأننا نحس طرف الثبوت فقط أما طرف السلب والامتناع فنعرفه بعد الاستفادة من مبدأ عدم التناقض وتشكيل القياس.

إذن لا يمكننا اليقين أبداً بالمعطيات الحسية عن طريق القياس الاقتراضي، والطريق الوحيد لتحصيل اليقين بالقضايا الحسية هو تشكيل قياس استثنائي يتألف من قضية حملية وأخرى منفصلة حقيقية.

في القضية المنفصلة في القياس الاستثنائي تُذكر النتيجة أو نقيضها بصورة محددة أو إجمالية. والقضية المنفصلة المستعملة لليقين بالمحسوسات، لكونها

حقيقية فهي مانعة الجمع ومانعة الخلو، وفي الواقع تكون مركبة من قضيتين يقينيتين، وتلك القضيتان اللتان تفيدان استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما تُذكران على الصورة التالية: «كل شيء إما موجود أو معدوم».

القضيتان المستترتان في هذه المنفصلة إحداهما امتناع اجتماع النقيضين والأخرى استحالة ارتفاعهما، لأن جمع ضلعي هذه المنفصلة هو عبارة عن نفس اجتماع الوجود والعدم المتناقضين، ورفع ضليعيها عبارة عن رفع الوجود والعدم معاً أي ارتفاع النقيضين، على أن الأولى من هاتين القضيتين أصل والثانية فرع عليها.

وبناء على هذا، فإن استحالة اجتماع النقيضين التي هي الأصل من تينك القضيتين، هي رأس مال اليقين بجميع المحسوسات.

ولا شك أن الشرط الأصلي لتحصيل اليقين عن طريق الحواس هو نفس ما تقدمت الإشارة إليه، وهو أن يحفظ الذهن المقدمة المحسوسة كما تلقاها الحس أي بجميع شرائطها وقيودها دون أن يتصرف فيها.

على سبيل المثال عندما يحصل الإحساس بحرارة النار في شروط خاصة فإن حرارة نفس تلك النار يجب أن تتخذ مقدمة ويُقال إن حرارة هذه النار موجودة، والشيء إما موجود أو معدوم، أي يمتنع اجتماع الأمرين.

إذن فحرارة هذه النار في حال وجودها يستحيل عدم وجودها، وبما أن عدمها في هذه الحالة ممتنع فإن وجودها - إذن - سيكون ضرورياً و يقينياً.

و هذه النتيجة التي ترافقت مع جزمين غير قابلين للزوال هي ذات القضية اليقينية التي أتت بمعونة الحس.

ينبغي العلم أن اليقينيات التي تأتي عن طريق الحس مهما كانت بعد

تشكيل القياس الإستثنائي يقينية، إلا أن نتيجة القياس الإستثنائي تتبع أحسن مقدماته من حيث الكلية والجزئية، أي أن نتيجة الأقيسة التي تشكلت بالاستفادة من المقدمات الحسية جزئية دائماً، والأمور الجزئية كما أنها لا تكون مكتسبة من القياس أبداً من دون الاستفادة من الحواس، فذلك لا توجب اكتساب حقيقة جديدة أيضاً، أي أنها لا تكون كاسبة أيضاً. لذا لا يمكننا - أبداً - الانتهاء إلى معرفة حقيقة مجهولة من خلال قضيتين محسوستين. نعم، إذا وضعنا ذلك المحسوس إلى جانب معقول كلي، ولاحظنا من خلاله عندها يمكننا التحرك من ذلك المعقول الكلي نحو لوازمه، لنثبت له تلك اللوازم والأفراد التي يغطيها.

إذن القضايا الشخصية لوحدها لا تضيف شيئاً للفكر البشري ولا تعين أبداً على حل المعضلات والمجهولات العلمية، وإنما تؤدي إلى زيادة معلوماته فقط.

التجريبية: في القضايا التجريبية لو أريد إثبات المحمول للموضوع بصورة يقينية لاحتج إلى أمرين:

الأمر الأول: تكرار المشاهدة، وهذا حينما لا يكون هناك حاجة لتكرار المشاهدة في المحسوسات. والسبب في هذا الأمر أن الذي يحصل به اليقين في المحسوسات قضية جزئية، والقضية الجزئية تكفي مشاهدتها مرة واحدة، أما في التجريبات فالقضية المتيقنة هي قضية كلية تتحقق عن طريق تكرار مشاهدة جزئيات ذلك الكلي.

الأمر الثاني: الذي يُحتاج إليه في التجريبات هو قياس خفي. تأليف هذا القياس الخفي يكون على النحو التالي: بعد تكرار المشاهدة في حالات كثيرة يستفاد من الكبرى الكلية التالية وهي أن الأمر الاتفاقي لن يكون دائماً أو أغلياً؛ ثم يستنتج أن هذا الأمر المشاهد ولوقوعه الأغلب ليس اتفاقياً، وبما أنه ليس اتفاقياً

فلا بد من علاقة ضرورية توجد بين محمول القضية المشاهدة وموضوعها.

على سبيل المثال: لو جرب أحد دواءً معيناً في ظروف مختلفة و على عناصر بشرية مختلفة، في سنين متفاوتة، ولاحظ أن ذلك الدواء يعالج مرضاً معيناً. لأمكنه -آنئذ- الجزم بأن هذا الدواء هو علاج ذلك المرض. هنا يؤلف المرء قياساً خفياً وهو: إن لم يكن هذا الدواء سبباً لعلاج المريض الفلاني فإن هذه الموارد الكثيرة التي شاهدناها اتفافية، إلا أن الأمر الاتفاقي لا يقع دائماً أو على الأغلب. إذن لابد من وجود علاقة عليّة و ربط ضروري بين هذا الدواء وذلك المريض.

فكما يُلاحظ أنه في هذا القياس الخفي إضافة إلى المشاهدات المتكررة، لابد من وجود قضايا أخرى، و النتيجة التي تظهر من هذا القياس قضية كلية و دائمية خلافاً للمحسوسات التي هي قضايا جزئية: أي أنه وإن كان الكلام في التجربة عن الأغلبية - ابتداء؛ لكن كثرة المشاهدة لن تؤدي أبداً إلى القطع واليقين بجميع الأفراد حتى أولئك الذين لم تشملهم المشاهدة، ولن تؤدي - بالتالي - إلى العلم بالوقوع، لأنه لا وجود في العالم الخارجي لما سوى الضروري، وذلك لأن الشيء ما لم يصل حد الضرورة فلن يوجد، و قد قالوا: «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

وإذا لم يوجد القياس المذكور الذي يوجب تحصيل المجربات، فلن تكون القضية يقينية أبداً؛ بل تبقى التجارب المتكررة في هذه الحالة في حد الظن. ومثل هذه التجارب المكررة التي لم تخرج على صورة قياس بعد، تسمى «الاستقراء».

الفرق الجوهرى بين الإستقراء والتجربة هو في أن الإستقراء ليس شيئاً سوى تكرار مشاهدة الجزئيات، ولذا لا يفيد اليقين بالكلية أبداً؛ ولهذا السبب لم يعدوا الإستقراءيات ضمن القضايا اليقينية و لم يعدوها من مقدمات البرهان.

وبناء على هذا، لا يحظى الإستقراء بقيمة علمية أو معرفية أبداً، ويمكن

الإستفادة منه - فقط - في الموارد التي لا تتطلب اليقين. طبعاً، سنقدم بحثاً مستقلاً حول الإستقراء نتناول فيه عدم اعتباره.

المتواترات: وهي القضايا التي اكتسبت عن طريق تكرار السماع والقياس الخفي، فيجب أن يكون السماع للإخبار المتكرر مقترناً بقياس يثبت امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب، وقياس يمنع وقوع الناقل للخبر في الخطأ والإشتباه في فهم الحادثة؛ لأن طريق اليقين بالحادثة المخبر عنها لا يتوقف على امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب فحسب، بل وعليه امتناع الاشتباه أو الخطأ في الفهم لدى أولئك المخبرين. فإن لم يكن تكرار المشاهدة بحيث يمنع احتمال الكذب والاشتباه فلن تكون الحصيلة سوى الظن المتراكم، والظن مهما كان قوياً لا يكون طريقاً للمعرفة أبداً.

إن المتواترات كالمحسوسات معتبرة في الأمور الجزئية من جانب، وكالمجربات مستندة إلى القياس الخفي من جانب آخر، ومن هنا فإن الأمور المتواترة (من قبيل أصل وجود الكعبة الشريفة لمن لم يتشرف بزيارتها أو أصل وجود الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) لمن لم يتشرف برؤيته) وإن كانت يقينية إلا أنها مفتقرة إلى الإستدلال من جهة وهي في الواقع أمور نظرية. ومن جهة أخرى ولأنها قضايا جزئية فلا يمكنها - أبداً - تأليف القياس من دون ضم مقدمة أخرى تكون قضية كلية.

الحدسيات: الحدسيات هي قضايا يقينية وإن كانت تفتقر إلى استدلال وبرهان، إلا أن حدودها الوسطى تقفز إلى الذهن فوراً من دون الحاجة إلى التفكير. وعلى هذا، ففي الحدسيات يوجد قياس خفي أيضاً. والخصوصية الأخرى للقضايا الحدسية هي أن الحدس ظاهرة شخصية، أي لو أن الشخص استطاع أن يحدس فإن حدسه يبعث على حصول اليقين له وحده، أما بالنسبة للآخرين فلا يقبل

اليقين ما لم يتضح قياس القضية جيداً.

لم يعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا (في كتاب الشفاء) الحدسيات جزء مبادئ البرهان، واعتبر طريق الحدس قسيم الفكر، واعتبر الإثنين من الطرق النظرية، فهو يعتقد أن معرفة الأمور المجهولة تحصل بواسطة الأوليات عن طريقين: الأول طريق الفكر الذي تتم بحركتين، والثاني طريق الحدس الذي يتم بسرعة وبحركة واحدة.

مما ذكر يُعلم أن جميع القضايا التي عدت كمبادئ للقياس البرهاني ليست أولية باستثناء قضية امتناع اجتماع النقيضين المنحصرة بالفرد، وأن القضايا الأخرى إنما عدت بديهية أو غير كسبية من جهة أنها تتضح أسرع من سائر القضايا، وإلا فإن جميعها في الواقع نظرية وقابلة للإستدلال. وعلاوة على ذلك فإن بعضاً منها وعلى الرغم من بدايتها ووضوحها فإنها وبسبب كونها جزئية لا تنفع أبداً، للقياسات النظرية التي تكون واسطة لفهم مجهولات جديدة.

في البحث المتعلق بصور الأقيسة وأشكالها عُلم - أيضاً - أن سبب يقينية الأشكال المنتجة هو ليس سوى استحالة اجتماع النقيضين. بناء على هذا فإن القياس والاستدلال البرهاني، سواء في الهيئة (الصورة) أو المادة (المقدمات) مستند إلى مبدأ عدم التناقض، وبالإستناد إلى هذا المبدأ إنما تتضاعف الرساميل اليقينية للإنسان إما عن طريق الحواس أو الطرق الأخرى كما سيتضح في المباحث القادمة، وتتسع طرق الإستدلال المؤدية إلى معرفة العالم الخارجي.



الفصل السابع

ثبات القضايا اليقينية
والحركات العلمية

ثبات القضايا العلمية و التغيرات التاريخية للعلوم:

بعد بيان بطلان استفادة العلوم الحقيقية من الأصول الموضوعية و المصادرات والفرضيات، وضرورة الاستفادة من القضايا البرهانية المستندة إلى المقدمات اليقينية، عُلِمَ أن نتيجة العلوم البرهانية أيضاً هي قضايا يقينية وغير قابلة للزوال. وعلى هذا الأساس يثار السؤال التالي، وهو: إذا كانت القضايا العلمية ثابتة و غير قابلة للزوال فما هو تفسير التغيرات التاريخية في العلوم؟

اتضح في الفصول السابقة أن بعضاً من المفكرين كان يفسر التغيرات في القضايا العلمية بافتراض استناد المعارف البشرية إلى الفرضيات المسبقة والتغير الدائمي للنظم المعرفية في الاحتكاك المستمر مع المحسوسات الخارجية؛ إلا أن هذا التفسير، إضافة إلى الإشكالات التي كانت ترد عليه، لم يكن بإمكانه أن يقع مورد القبول بسبب أسسه الفاسدة التي كانت تؤدي إلى التشكيك.

فريق آخر من الحسيين، و لأنهم لم يجدوا الثبات والاستقرار بوسائلهم الحسيّة، اعتبروا عدم وجدانهم دليلاً على عدم وجوده، وقطعوا بتغير العالم الخارجي وتغير الإحساس الداخلي للإنسان بالنسبة إلى الأمور الخارجية. فالتغير الدائمي للعلوم لدى هذا الفريق ليس فقط تغير علم الإنسان الذي يرافق التغير

في المعلومات الخارجية، بل إن نتيجته هو تغير علم الإنسان في مورد متغير واحد من زوايا ونظرات مختلفة؛ أي في نفس الوقت الذي يكون لنا إدراك خاص بالنسبة لمعلوم معين، فإن إنساناً آخر يمكن أن يكون له نوع آخر من الإدراك بالنسبة له.

وبناء على هذه النظرة، فإن التغير في العلوم ليس موضوعاً مشكلاً أبداً ليكون بحاجة إلى الجواب، بل إن الذي يوجب الإشكال والتساؤل هو قطعية العلم وثباته. وعلى هذا الأساس - إضافة إلى التشكيك الذي هو لازمة كلام هذا الفريق، فإن وجود العلوم القطعية واليقينية التي تتمتع بالثبات والاستمرار، هو ذاته دليل واضح على بطلان زعمهم.

عندما يرى الإنسان نفسه موجوداً ثابتاً ومستقراً وسط الإدراكات السيالة والمتغيرة، أو عندما يعطي نظرة ثابتة إزاء سيلان إدراكاته الحسّية؛ فهذا دليل على وجود الإدراك الثابت المصون من التحول والتغير على رغم التغير المستمر في المعلومات. إن وجود الإدراكات الثابتة بالنسبة للأمور المتغيرة يعني أن التغير والتبدل في المعلومات لا يمكنه أن يخلق هذا التوهم في أن العلوم البشرية هي في تغير أيضاً. توضيح هذا المطلب هو أن الإنسان تارة يحصل له العلم بمعلوم ثابت، كالعلم بأسماء الله وصفاته الذاتية؛ في هذا المجال يكون العلم ثابتاً وكذلك المعلوم. وتارة يحيط الإنسان علماً بمعلومات متغيرة. وفي هذه الحالة يكون العلم بالمعلوم على نحوين؛ أحدهما: العلم الحسّي، كالذي يشاهد شخصاً عابراً في حالة الحركة. فهذه المشاهدة بالحس تستمر ما دامت الحركة في نظر المشاهد مستمرة، أي بانتهاء الحركة ينتهي الإحساس بالحركة أيضاً. مثل هذه العلوم وإن لم تحظ بالدوام والثبات، لكن الإنسان يستطيع أن يجزم في محدودة إحساسه بما يمكن أن يحس من دون أن يضيف شيئاً عليه أن ينقص شيئاً منه.

إن القائلين بنسبية الحقيقة أو الذاهبين إلى نسبية العلم والفهم البشري

يعتقدون بعدم إمكانية وجود معرفة مشتركة بين شخصين في ظروف حسية واحدة، لأن الحقيقة ليست سوى حصيلة التأثير والتأثر المتقابل بين الفرد والخارج، وإن فهم الحقيقة ليست سوى النظر بمنظار الفرضيات المسبقة؛ وإن لكل شخص وجوده المختص وهو أسير افتراضاته الذهنية المسبقة.

وعدا عن المعرفة الحسية يمكن الوصول إلى العلم بالمعلوم المتغير بنحو آخر، وذلك بالمعرفة العقلية.

المعرفة و العلم العقلي عبارة عن علم يقيني و قطعي . وهذا العلم يمكن تحقّقه بالاستعانة بقياس استثنائي مؤلف من قضية منفصلة حقيقية عقلية وقضية حسية واحدة، مثل مشاهدة مجيء زيد في ساعة معينة.

العلم اليقيني الذي يتحصل بالنسبة لهذا الموضوع هو علم ثابت وغير قابل للزوال. أي إن مرور الأعوام أو حتى موت أو هلاك زيد وأمثال ذلك لا يستطيع أن يوجد تغييراً في ذلك.

و لذلك، فعندما نخبرنا القرآن الكريم أن موسى (عليه السلام) قال: ﴿ ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾^(١) أو عندما نخبرنا أن فرعون قال: ﴿ أنا ربكم الأعلى ﴾^(٢) فإن هذين الإخبارين عن قول موسى وفرعون - وبغض النظر عن كون المقولتين حقاً أو باطلاً، صدقاً أو كذباً - فإن هذين الخبرين هما في أنفسهما حقيقتان وصادقان، وثابتان ولا يقبلان التغير أو الزوال. أي إن الإخبار عن أقوال أو أعمال الآخرين لا يُغيّر تلك الأقوال أو الأعمال - كأن يجلعها كذباً - بمرور الزمان، لأن هذا الخبر ناشئ من قضية علمية أدركت بواسطة العقل

(١) سورة طه، الآية: ٥٠.

(٢) سورة النازعات، الآية: ٢٤.

لا بالحسّ. وهو ذلك القياس الإستثنائي الى تؤلف شرطيته منفصلة حقيقية كالتالي: إما أن يكون فلان قد قال هذا القول أو أنه لم يقله، لكن فلاناً قد قال هذا القول، إذن فإنّ «عدم قوله إياه» لا يصدق في حقه أبداً.

بناء على هذا، فإن الإنسان يمكنه التعرف المتغير على الأمور المتغيرة بوسائل الحسّ، كما يمكنه - أيضاً - التوصل إلى معرفة قطعية و يقينية بالنسبة لها.

و بعد أن يقطع الإنسان بوجود أمر متغير ومحسوس، يستطيع مشاهدته منصوباً تحت حقائق كلية - أيضاً - ويثبت عن هذا الطريق أحكاماً قطعية أخرى تكون حول ذلك الأمر المحسوس أو ملازمة لوجوده؛ كالشخص الذي يشاهد حركة جزئية فيقطع بوجود أصل الحركة، ليتوصل عن هذا الطريق وبالبرهان إلى لازم ذلك وهو وجود محرك ثابت.

البرهان على وجود محرك ثابت هو برهان أقيم على وجود أمر غير محسوس، وقد استفيد في هذا البرهان من مبادئ حسية؛ إلا أنه لما كان المبدأ الحسّي له أمر يقينياً، فإن نتيجته التي هي إثبات وجود المحرك الثابت تكون يقينية أيضاً.

والدليل على يقينية المبدأ الحسي لهذا البرهان هو نفس القياس الإستثنائي المؤلف بالاستفادة من حركة المحسوس، والموجب لليقين به.

و بإثبات العلوم البشرية الثابتة ورد الإعتقاد بنسبية الحقيقة أو الإعتقاد بنسبية الفهم والمعرفة يتضح أن التفسيرات المذكورة وفق تلك المباني لتحليل التغيرات والتحويلات في العلوم البشرية، تفسيرات غير كافية بل وخاطئة أيضاً.

الإجابة الصحيحة حول التغيرات في العلوم البشرية هي أن هذه التغيرات تارة تكون بسبب التوسع في القضايا اليقينية كأن يكتشف الفلكي أو الجيولوجي شيئاً جديداً في حقلة العلمي، أو يثبت العالم موضوعاً آخر يتعلق بجانب آخر من

نفس العلم.

و أحياناً يكتشف في حقل علمي مطلباً أدق وأعمق من الموضوع الذي اكتشف سابقاً في نفس المجال.

مثل هذين التوسعين العلميّين اللذين يحصلان في القضايا الأفقية أو الطولية للعلوم ليس فقط لا يُورد نقضاً أو إشكالاً على دوام القضايا العلمية أو برهانيتها، بل هو لازمة البرهان يؤيده؛ لأن هذه التغيرات هي نتيجة الحركة صوب المجهولات. الحركة التي ليس فقط لا تחדش ثبات أية قضية علمية بل هي توجب زيادة القضايا الثابتة أيضاً.

النوع الثالث من التغيرات العلمية هي التغيرات التي توجب التضاد في المسائل العلمية مثل قضيتي حركة الأرض وسكونها.

فالأقدمون من علماء الهيئة والنجوم، أي الذين كانوا قبل بطليموس، كانوا يقولون بحركة الأرض. أما القدماء أي منذ بطليموس، ومع فرض ثبوت الأرض لتسهيل رصد النجوم قالوا بسكون الأرض وحركة الشمس فيما عاد العلماء المتأخرون إلى القول بحركة الأرض مرة أخرى.

لا شك أن مسألة حركة الأرض وسكونها، وإن كانت لا تؤثر على مسألة البرهان على وجود المحرك لأنه مستند إلى تحقق أصل الحركة، لكنها حاسمة بالنسبة للمباحث المستندة إلى أحد هذين الإحتمالين، أي إن مثل هذه التغيرات ستؤدي إلى التغير في كثير من مسائل العلم الحسّي، لا العلم العقلي، لأن التجارب المختلفة هي مادة للتحويل في خصوصيات الحركة التي لا أثر لها في برهان الحركة، وإن ما هو محور البرهان وهو وجود المحرك، ثابت وليس متغيراً.

هل أن قضيتي الأرض متحركة، والأرض ساكنة، ليستا قضيتين علميتين؟

و هل أن التغير في هاتين القضيتين ليس عين التغير في القضايا العلمية؟

و هل أن مثل هذا التغير لا ينقض الثبات والدوام في القضايا العلمية؟

إن الإجابة على هذا القبيل من الأسئلة هي الإجابة عن نفس الإشكال الذي يرد على مثل هذه التغيرات في العلوم؛ لأن هذا القسم من التغيرات ليس من سنخ التغيرات السابقة التي هي النتيجة الطبيعية لحركة الإستدلال البرهاني نحو المجهولات، بل هي تغيرات تؤدي حركتها نحو المعلومات السابقة إلى نقض تلك المعلومات وزعزعة ثباتها.

الجواب هو أنه لا شك - في مثل هذه الموارد - أن إحدى القضيتين المتناقضتين باطلة، والأخرى صحيحة؛ لأن اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما محال، وإن البطلان القطعي لإحدى القضيتين يعبر عن لبرهانيتها وبالتالي لاعلميتها.

أما لماذا تُعدُّ كلتا القضيتين - دائماً - جزءاً من مسائل علم واحد - على الرغم من تناقضهما، فهو أن بطلان أو صحة القضية ليس شرطاً كي تعد تلك القضية مسألة من مسائل العلوم، بل تكفي سنخية الموضوع والمحمول لتحديد دخولها في أي حقل من العلوم. إن تصوّر الموضوع والمحمول في القضية يكفي لأن يعرف الإنسان أنه في أي علم تندرج هذه المسألة، أي في أي علم ينبغي أن تبحث وتدرس.

و بعد هذه المرحلة أي معرفة موضوع القضية و محمولها وتحديد العلم الذي ينبغي أن تبحث فيه، ترد تلك المسألة أو تثبت في العلم المرتبط بها، بالتدقيقات العقلية و البراهين القطعية. فإذا أثبتت تلك القضية حظيت بالثبات والدوام اللازم كقضية علمية و لن تتغير أبداً، أما لو رُدّت بأن أثبت بطلانها فإن حكم الخطأ الذي هو نفس عدم الحكم بالصحة سيصدر بحقها.

وعلى هذا، فإن قضيتي «الأرض تتحرك»، «الأرض ساكنة» هما مسألتان من علم واحد، إلا أن إحدى هاتين القضيتين حق فقط.

وبالطبع فإن بطلان إحدى هاتين القضيتين قد يكون سبباً لتصور التزلزل وتوهم عدم ثبات القضايا العلمية، لأن كلاً من هاتين القضيتين كان مطروحاً ولسنين متتالية كقضية علمية، وحكم فيما بعد بعلمية نقيضها. إذن يمكن أن تتعرض قضية علمية إلى التغير والزوال، أي إن العلوم البشرية - لزاماً - لا تحظى بالدوام والثبات.

ودفع هذا التوهم أنه بعد إثبات الإنتاج للشكل الأول من القياس، وبعد الإعتماد على مقدمات يقينية لا يبقى أي مجال لزوال وتغير البرهان؛ وإذا شوهدت موارد للخلاف فهذا دليل على الاستفادة من شكل غير منتج أو مادة غير يقينية؛ أي أن طريق المعرفة لم يُسلك كما ينبغي، وأنه قد أقيم برهان كاذب على نتيجة غير صحيحة، وبما أن هذه النتيجة لم تكن صحيحة في الواقع، أو لم تأت عن طريق البرهان فإنها تتغير أو تزول بأدنى شبهة أو مشاهدة للخلاف.

في الواقع إن ما حصل هنا لم يكن نقضاً لقضية علمية على الإطلاق، بناءً على هذا، فإن مثل هذه التغيرات ليست نتيجة الحركة من قضية علمية إلى قضية علمية أخرى تناقضها؛ وبتعبير آخر إن مثل هذه التغيرات هي نتيجة حركة من قبيل سائر الحركات العلمية الأخرى التي تكون لازمة طبيعية للبراهين العلمية، لأن الذي تمت الحركة نحوه ليس - في الواقع - نقيضاً لقضية علمية بل هو كشفٌ مجهول سابق كان قد أظهر نفسه - بسبب الجهل المركب - في سلك القضايا العلمية. وهنا يبرز هذا السؤال وهو: ما السبب في ظهور الخطأ في المسائل العلمية؟

يكشف فن المغالطة عن الأساليب الملتوية التي يمكن عن طريقها حصول

الخطأ، و من بينها الإستفادة من المصادرات، والأصول الموضوعية، و الفرضيات غير المبرهنة يسود الاعتماد على الفرضيات في العلوم الطبيعية أكثر، لأن العلوم الطبيعية تستند إلى التجربة، والتجربة بحاجة إلى تكرار المشاهدة إلى الحد الذي يشمل أكثر الأفراد في جميع الظروف الزمانية و المكانية المختلفة، وهذا شيء إن لم نقل عنه إنه غير ممكن فهو بلا شك نادر و قليل جداً.

يقوم علماء العلوم الطبيعية، من خلال عدة مشاهدات ومن دون الاستناد إلى قياس تجريبي، باحتضان حكم كلي في الذهن كفرضية بسرعة، ليهرعوا بعد ذلك - خصوصاً بعد ملاحظة استعمالها العلمي، ومن دون أن يثبتوا ذلك حقيقة - إلى استثمار تلك الفرضية و البحث عن لوازمها. وعندما يكونون قد أمضوا عمراً عليها لا يستطيعون أن يتخلوا بالمجان وبسهولة عن الرأسمال الذي حصلوا عليه؛ لهذا يحصل لديهم الجزم بتلك الفرضية و من دون أن يشعروا هم أنفسهم بذلك، و يحسبون الظنون المتراكمة التي حصلوا عليها عن هذا الطريق يقيناً في حين أن جميع القضايا التي أقاموها على أساس هذه الفرضية غير يقينية و عرضة للتغير والتبدل دوماً.

ومن بين العلوم التجريبية التي كانت عرضة لمثل هذه الفرضيات منذ زمن بعيد هو علم النجوم.

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا: إن كثيراً من المسائل الهيولية والفلكية لم تكن مسائل قطعية وكانت معتمدة على الظن والوهم؛ فيقول على سبيل المثال إن المنجم يُصدر أحكاماً بالإستناد إلى عدة سنوات قصيرة من التجربة التي قام بها، أي إن مبادئ ما يستخرجه المنجمون في الوقت الحاضر على أساس الهيئة البطليموسية هو تقليد لزيجات قد استخرج كل من هؤلاء النجوميين المقلدين خلال سنوات قصيرة مطالب معينة على أساسها.

وقد يحسب فلكي ساذج كل ما يحصل عليه يقينياً، لكن ما حصل عليه لم يكن دائماً على أساس الرصد الفلكي من خلال المرصد بل على أساس عمل قام به الآخرون في مراصدهم خلال عشرين إلى ثلاثين سنة. فمن البديهي أن تكون حصيلة جميع القضايا التي استنتجت من هذه الفرضيات مباشرة أو تعود إليها بشكل مباشر عن طريق المصادر أو الأصول الموضوعية، كلها غير يقينية وعرضة للتغير والتبدل.

على سبيل المثال: إن الاستدلالات الفلسفية التي استفيد فيها من الأصول الموضوعية المستندة إلى فرضية حركة الأرض أو سكونها ستكون عرضة للتغير بسبب التغير الممكن في هاتين الفرضيتين؛ ذلك أن هذا النوع من المسائل الفلسفية وإن كانت مسائل فلسفية إلا أنها لم يستدل عليها بنحو مبرهن.

إذا كان البرهان الفلسفي مبتنياً على أصل الحركة المسلّم والمبرهن على كل حال، فإن نتيجته ستكون ثابتة ومطمئنة دوماً للإعتماد على مقدمات يقينية، وذلك في حالة استعمال إحدى الأشكال المنتجة طبعاً.

تقدم فيما سلف أن الأصول الموضوعية تُخرج الاستدلال من دائرة العلوم العقلية و تدخله في قائمة العلوم النقلية، لأن عصارة الفكر على أساس الافتراضات المسبقة هي نقل المعقول وليس عقل المعقول؛ وهذا التمييز الدقيق موجود عند العقليين المتقدمين فبعضهم عاقل للمعقول وبعضهم ناقل للمعقول. إن عدم التمييز بين الأصول الموضوعية والمبادئ اليقينية المستعملة في العلوم دعت الكثير من الحسنيين الذين بنوا علومهم على الفرضيات المسبقة إلى الحكم بعدم يقينية جميع العلوم، بمشاهدتهم تزلزل الفرضيات وتغير العلوم. وهذا الحكم الكلي الناتج من مشاهدة موارد جزئية من العلوم الظنية، هو الآخر، فرضية غير مبرهنة.

وبالطبع، لا يمكن نقض هذه الفرضية غير المبرهنة لمذيعها، عن طريق عرض تلك المجموعة من القضايا العلمية السائدة في الفلسفة أو العلوم الأخرى من دون الإعتماد على الفرضيات أو الأصول الموضوعية؛ لأن القضايا اليقينية تستند في النهاية إلى أمور كلية غير محسوسة؛ وهؤلاء بقبولهم مبدأ الشك اعتبروا القضايا الحسّية - منذ البداية - من صنع الذهن، كما لم يعتبروا الأمور اليقينية أيضاً سوى تكرار للأمور الذهنية في قالب الفرضيات المسبقة. وهكذا نلاحظ أن هؤلاء الذين دخلوا عرصّة المعرفة منذ البداية بالإتجاهات الحسّية، سيصل بهم الأمر في النهاية إلى أن يغلقوا على أنفسهم طريق معرفة الأمور الحسّية أيضاً.

لكننا، ومن أجل إثبات عدم ذهنية البديهيات الأولية، سنبيّن في الفصول القادمة منشأ انتزاع تلك القضايا وكيفية ظهورها، وسوف نثبت أن هذه المجموعة من القضايا ليست سلسلة من الفرضيات بل هي سلسلة من الضرورات الواقعية.

الحركات العلمية و ظهور العلوم الجديدة:

هناك إشكال آخر مطروح منذ زمن بعيد حول أصل الحركة العلمية، وهذا الإشكال - خلافاً للإشكال السابق - لا يرد على الحركات البرهانية المتعلقة بالقضايا اليقينية والتصديقات العلمية فقط، بل يشمل جميع الحركات العلمية، وحتى المعرفّات، والتي تتعلق بالمعرفة التصورية للأشياء.

إشكال الرجل اليوناني على الحركات العلمية:

أصل الإشكال - كما ينقله الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) - يعود لرجل يوناني مخاطبهُ سقراط.

إنه يقول: إن التعليم والتعلم - سواء كان يقع بين شخصين أو حاصلاً من قبل شخص واحد أثناء التفكير والتأمل - محال مطلقاً، أي سواء كان في باب التصورات أو التصديقات.

وتوضيح المطلب: إن ذلك المطلوب الذي يستتبعه البرهان أو المعرف لا يخلو من أحد حالتين: إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً؛ لأن الشيء إما أن يكون موجوداً في الذهن أو غير موجود. فإذا كان موجوداً في الذهن فهو معلوم، وإلا فهو مجهول. وفي الحالة التي يكون المطلوب معلوماً فإن طلب المعلوم تحصيل حاصل وهو محال، وإن كان مجهولاً فإن طلب المجهول أيضاً مستحيل لأن ما لا علم للإنسان به كيف يمكنه أن يخطو باتجاهه لتحصيله، ثم إنه لو أدرك شيئاً فمن أين له أن يعرف أن هذا الشيء هو نفس مطلوبه؟!!

جواب سقراط على الإشكال:

كان عمل سقراط على أساس التعليم والتعلم التجريبي الذي يتم بالتجربة الحضورية عن طريق المشاهدات النفسانية أو بالتجارب الحسولية.

وفي الإجابة على هذا السؤال أيضاً رسم سقراط شكلاً هندسياً كالمثلث وقال: نحن لا نعلم أن زوايا هذا المثلث تساوي قائمتين؛ ثم رسم خطأ من أحد رؤوس المثلث بموازية الضلع المقابل، وأثبت مقدار زوايا المثلث عن هذا الطريق. وهكذا أثبت إمكان الوصول إلى المجهولات ومعرفتها عن طريق وقوع التعليم والتعلم.

إشكال الشيخ الرئيس ابن سينا على رد سقراط:

إبطال الدليل ممكن بثلاث طرق: الأول: نقض دليل الخصم، الثاني: منعه،

والثالث: معارضته. والمعارضة هي إقامة دليل آخر في عرض دليل الخصم.

الدليل الذي قام بالمعارضة لا يمكنه أن يرُدَّ دليل الخصم منفرداً، بل يحتاج إلى دليل آخر ليقضي ويحكم بين الدليلين، وإلا فعندها عندما يورد الخصم إشكالاً فمهما يُعرض في معارضته من أدلة أخرى على صحة المدعى فإن هذه الأدلة تدفع ذلك الإشكال.

و على هذا الأساس يعترض الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) على جواب سقراط ولا يراه كافياً لدفع إشكال المستشكل.

جواب أفلاطون على الإشكال:

يقول أفلاطون بتقدم الأرواح على الأبدان. و خلافاً لما اختاره السهروردي في حكمة الإشراق، فإن قطب الدين الرازي رجّح - في شرح حكمة الإشراق - قول أفلاطون واعتبره مطابقاً للنص الوارد عن المعصوم (عليه السلام)^(١).

يعتقد أفلاطون بأن الأرواح كانت قبل أن تحل في الأبدان مطلّعة على جميع المعارف، و عالمة بها، إلا أنها نسيتها أثناء تعلق الروح بالبدن. وعلى هذا فإن محاولة الإنسان العلمية ليس من أجل كسب المجهولات، بل هو سعي لتذكّر المعلوم السابقة التي نسيها.

إن إجابة أفلاطون - في الحقيقة - هي من أجل دفع تلك المنفصلة المدّعاة من المستشكل والتي تقول: إن كل شيء إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً، لأن أفلاطون يعتقد أن كل شيء إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً أو منسياً أو مذكوراً.

المثل الذي يضربه أفلاطون للحركات العلمية للإنسان على أساس التذكر

(١) شرح حكمة الإشراق، ص ٤٥٠.

هو العبد الآبق الذي يعرفه مولاه جيداً بعد معرفة مكانه ومحل هربه ويدرك أن هذا هو نفس عبده السابق الذي كان قد فرّ منه.

إشكال ابن سينا على أفلاطون:

يورد الشيخ الرئيس (رحمه الله) إشكالين على رد أفلاطون: أحدهما على مبناه الفلسفي، والآخر على مبناه المنطقي.

أ- الإشكال على المبنى الفلسفي:

و هو أن إجابة أفلاطون قائمة على أساس سبق الأرواح على الأبدان في حين أن الروح - بصفتها النفس الإنسانية - لا يمكنها أن تكون سابقة على البدن. والدليل على هذا، هو أن الروح إن كانت موجودة قبل البدن فهي إما شاغلة أو عاطلة. وفي حالة كونها عاطلة يحصل تعطيل في نظام الوجود، وهذا محال؛ لأن معنى التعطيل هو وجود شيء في عالم الوجود لا يستقر في حلقات سلسلة العلل ولا يؤثر على شيء، وهذا هو تعطل الشيء وبقاؤه معطلاً، وهو محال.

و أما لو كانت الروح بصفتها النفسانية موجودة قبل البدن وشاغلة، لأن عمل النفس هو تدبير البدن، للزم أن تكون النفس قبل وجود هذا البدن عائدة إلى بدن آخر، وبعد تحررها من البدن السابق تعلقت بالبدن اللاحق، وهذا هو نفس التناسخ المستحيل.

وبإثبات استحالة الأساس الفلسفي لأفلاطون لا يبقى مجال لجوابه.

ب- الإشكال المنطقي:

و هو أنه على فرض قبول خلق الأرواح قبل الأبدان فإن هذا الجواب لا يكون مفيداً، لأن وزان المجهول والمنسي واحد. والدليل على هذا، هو أن الشيء لو كان

منسياً بالكامل من قبل الإنسان ومفقوداً من ذهنه فإن الحركة و الذهاب إليه مستحيل أيضاً، أي إن المنسي المحض - كطلب المجهول مستحيل.

رد الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) على الإشكال:

الشيخ الرئيس - نفسه - حل الإشكال عن طريقين: أحدهما: تعدد العنوان، والآخر: الإجمال والتفصيل.

إنه يقول: لو كان الشيء من جميع الجهات مجهولاً أو معلوماً فطلبه مستحيل. أما لو كان الشيء معلوماً من بعض الجهات ومجهولاً من جهات أخرى أو معلوماً بعنوان ومجهولاً بعنوان آخر كالشيء الذي يكون تصوره معلوماً وتصديقه مجهولاً فإنه يمكن في هذه الموارد معرفة بعده المجهول بالاستفادة من بعده المعلوم. وبهذا البيان تحل مسألة المعرفة في التصورات والتصديقات. وقد وجد جواب ابن سينا فيما بعد طريقه إلى بعض الكتب الأصولية أيضاً كمثّل ما تعرض له المرحوم النائيني.

إشكال الفخر الرازي على جواب الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله):

كانت للفخر الرازي روحية شكّاية، والإنسان الشكّاك وقبل أن تكون له ذهنية صافية و مستقيمة و محتضنة لليقين فإنه يصنع الشك. لقد نّمّا الفخر الرازي هذا الشك الذي كان باقياً في ذهنه منذ مدة طويلة وقال: وإن تمسّك الشيخ الرئيس في الإجابة على الإشكال بتعدد الجهات أو تعدد العناوين وقال إن الشيء الواحد يمكنه أن يكون من جهة أو بصفة خاصة معلوماً، و من جهة أو صفة وعنوان آخر مجهولاً، إلا أن هذا التعدد أيضاً لا يحل مشكلة؛ لأننا نأخذ الشيء الذي له جهتان وعنوانان ونحلله إلى أمرين ونشاهد أن الجهة أو العنوان المعلوم

ليس قابلاً للتحصيل من جهة كونه معلوماً. كما أنه ليس قابلاً للتحصيل من جهة كونه مجهولاً أيضاً. كان إشكال الفخر الرازي وارداً على قسم التصورات وكذلك على قسم التصديقات، وبالإضافة إلى الأمر المعلوم والمجهول فإنه كان يشمل المنسي والمذكور أيضاً.

بعد طرح هذا الإشكال يستنتج الفخر الرازي أن مسألة المعرفة هي من تلك الأسرار العسية على كل أحد وأن حلها ليس بمقدور أحد، لأننا على الرغم من وجود هذا الإشكال نحيط علماً بالمجهول الابتدائي، كما نعيد الأمر المنسي إلى الذهن أيضاً.

جواب صدر المتألهين على الإشكال:

يقول صدر المتألهين رداً على هذا الإشكال: إن جميع هذا الشبهات ناشئة من أن الوجود لم يُعرف بشكل صحيح. فلو عُرف الوجود جيداً لُعلم أن العلم أيضاً يُرجع إلى الوجود، وبما أن للوجود مراتب تشكيكية فإن للعلم مراتب تشكيكية أيضاً.

وبناء على هذا فإن المعلوم والمجهول ليسا أمرين منفصلين غير قابلي التفكيك عن بعضهما، بل إن نفس الشيء الذي هو معلوم في المرتبة الضعيفة، يكون مجهولاً في المرتبة الأقوى. وهكذا، باستحالة تفكيك المعلوم عن المجهول يُسد الطريق على تحليل الفخر الرازي وإشكاله؛ لأن الإنسان في طلب المعرفة في المرتبة الأعلى يظهر له الشيء الذي يعرفه في المرتبة الأدنى.

حاجة المنطق إلى الفلسفة:

الجواب الذي ذكره صدر المتألهين في حل الإشكال الأخير جواب له جذر

في المباني الفلسفية الخاصة. الأجوبة الأخرى التي أعطاها الآخرون كالجواب الذي ذكره أفلاطون في الرد على هذه الشبهة، أو الجواب الذي جاء به ابن سينا في نقد إجابة أفلاطون ... كلها مبنية على أسس فلسفية تبحث وتحقق في الفلسفة. وعلى هذا، فالمنطق علم يستند في كثير من مسائله إلى الأسس الفلسفية، وهذا لأن المنطق وإن كان ميزاناً وآلة للمعرفة إلا أنه - و بصفة علم جزئي - يحتاج في أصل موضوعه وبعض من مبادئه إلى علم كلي أي إلى الفلسفة الأولية.

أصل وجود موضوع المنطق الذي هو عبارة عن التصور والتصديق، مسألة فلسفية. فقد بدأت الفلسفة عملها بإثبات وجود العلم، ثم قسمت العلم على أساس وجوده إلى قسمين: حضوري وحصولي. ثم قسمت العلم الحصولي أيضاً إلى قسمين: التصور والتصديق.

وجود الكلي والجزئي، و أصل الضرورة والإمتناع والإمكان، من المباحث المطروحة في الفلسفة أيضاً.

والمباحث المنطقية المذكورة في مجال التصورات والتصديقات والجهات المختلفة للقضايا الموجهة. كلها متفرعة على هذه الأسس الفلسفية.

مبدأ عدم التناقض - أيضاً - الذي يضمن صورة و مادة الأقيسة البرهانية ليس قضية منطقية بل قضية فلسفية.

قد يُتصور أن هذا الأصل لبدايته وأوليته لا يتعلق بأي من العلوم، إلا أن هذا التصور خاطيء لأن الملاك لتعيين مسائل العلوم هو الربط الموجود بين موضوع المسألة ومحمولها بموضوع أي علم.

على سبيل المثال: كون الصلاة واجبة مسألة بديهية إلا أن بداهة هذه المسألة لا تمنع من فقهيتها، كما أن $2 \times 2 = 4$ مسألة رياضية، ولا تمنع بداهتها

من كونها رياضية.

و مسألة عدم التناقض أيضاً على الرغم من بدايتها بل وأوليتها هي مسألة فلسفية. ولهذا، طرح الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) قضية: «الموجود لا يكون معدوماً» في إلهيات الشفاء واعتبرها «أحق الأقاويل بالتصديق».



الفصل الثامن

المعرفة الشهودية
والعلم المفهومي

مبدأ عدم التناقض والمفاهيم المأخوذة فيه:

إن قضية «امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما» إضافة إلى تأمينها صور الأقيسة المنتجة و موادها اليقينية، هي مبدأ المبادئ في المعارف اليقينية و أحقّ الأقاويل في القضايا العلمية. هذه القضية، وإن كانت أولية، إلا أن لها حدوداً أيّ منها ليس محسوساً؛ لأن معنى هذه القضية هو أن الموجود ليس معدوماً وأن المعدوم لا يكون موجوداً. وحدود هذه القضية هي عبارة عن الوجود والعدم.

و أولية القضية لا يمنع من البحث في المفاهيم والحدود المستخدمة فيها.

إن مفهومي الوجود والعدم لا يدركان بأيّ من الحواس، لذا يتبادر السؤال التالي إنه كيف يُدرك هذان المفهومان إذن؟ وجواب هذا السؤال يعرف بمعرفة العلم والتقسيمات المتعلقة به.

العلم الحسولي والعلم الحضورى:

يقسم العلم إلى قسمين: العلم الحضورى والعلم الحسولي.

العلم الحضورى هو العلم الذي يكون فيه المعلوم عين الواقع، ولهذا فهو

يكون منشأ للأثر أيضاً.

والعلم الحسولي هو العلم الذي لا يكون فيه المعلوم عين الواقع، وإنما كشف عن الواقع، ولهذا لا يكون له آثار الواقع الخارجي.

التصور والتصديق، و المباحث التي تطرح في المنطق حولهما، من قبيل المباحث المتعلقة بالقضايا وتقسيماتها إلى نظرية و بديهية. كلها تدور في دائرة العلم الحسولي؛ لأنه لا سبيل في العلم الحسولي - مع حضور عين الواقع - إلى التصور أو التصديق الذي هو متفرع عن التصور. ولا شك أن للإنسان علوماً حضورية كثيرة منها علمه الحسولي بنفسه.

معرفة النفس والعلم الحسولي بها:

لا شك في معرفة الإنسان بنفسه، وحتى السفسطائيين الذين ينكرون العالم الخارجي لا يقومون بإنكار أنفسهم. فالذي يشك في نفسه أيضاً لا يمكن الحديث والاستدلال معه. إلا أن النفس - ومع أن معرفتها لا تقبل الإنكار - فهي لا تعرف عن طريق الحس ولا العلم الحسولي و المفاهيم التصورية والتصديقية أبداً.

شك ديكارت في معرفة النفس ومحاولته لدفع ذلك:

يبتدىء ديكارت فلسفته بالشك في كل شيء، ومن جملة ذلك: الشك في نفسه، ويتصور أنه يمكنه دفع الشك عن نفسه بالاستفادة من المفاهيم الذهنية وفكره الحسولي، فهو يقول: أنا أفكر، إذن أنا موجود.

إلا أن حقيقة الأمر لو أن أحداً شك - حقيقة - في نفسه، فإنه لا يستطيع أن يثبتها أبداً لا عن طريق الفكر ولا عن طريق أي أثر آخر من آثاره أو أفعاله الأخرى. أي إن الإنسان لو لم يدرك نفسه بالعلم الحسولي بلا واسطة، فليس

بمقدوره إثباتها عن أي طريق آخر.

ذكر الحكماء الإسلاميون - المشاءون أو القائلون بالحكمة الإشراقية أو المتألهون من الحكماء الإلهيين - أدلة على حضورية العلم بالنفس واستحالة إثبات ذلك عن طريق المفاهيم الذهنية و الفكر الحسولي، ويمكن لكل منها منفرداً، أن يكشف الضعف والإشكال على استدلال ديكارت والفلسفة التي أقامها على هذا الأساس.

برهان ابن سينا في استحالة معرفة النفس عن طريق الفكر والفعل:

هذا البرهان طُرح من قبل الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) لأول مرة، ومن ثم تمت الاستفادة منه بعد ذلك في الحكمة الإشراقية، والحكمة المتعالية أيضاً، وهو أنه لو أن شخصاً يهدف لإثبات نفسه عن طريق أثره وفعله، فإنه يكون قد أقر بوجود نفسه سلفاً قبل أن يثبت نفسه؛ لأنه عندما يستدل ويقول: بما أني أفكر فإني موجود أو أنا أعمل فإذن أنا موجود، فإن الحد الأوسط في هذا الاستدلال إما أن يكون تفكيراً أو علماً مطلقاً، وفي هذه الحالة يُثبت المستدل المفكر المطلق أو الفاعل المطلق، ولا يُثبتُ الفاعل الشخصي أو المفكر المعين بإثبات الفاعل المطلق والمفكر المطلق، وإما أن يكون الحد الأوسط الفكر الشخصي والعمل الشخصي، وفي هذه الصورة فإن الضمير في أفكر أو أعمل هو نفس «أنا» المقبولة قبل إثبات النتيجة في مقدمة الاستدلال. بناء على هذا، فالاستدلال عن هذا الطريق هو نفس المصادرة على المطلوب وهو باطل.

براهين شيخ الإشراق في استحالة العلم الحسولي للنفس بذاتها:

لقد أقام شيخ الإشراق (شهاب الدين يحيى السهروردي) في كتاب حكمة

الإشراق برهانين على حضور العلم بالنفس واستحالة المعرفة عن طريق العلم الحصري، يمكن لكل منهما أن يكون إشكالاً مستقلاً على ادعاء ديكارت وأساسه الفلسفي.

البرهان الأول لشيخ الإشراق:

إن الذي يهدف إلى إثبات نفسه عن طريق الفكر يضطر لأن يستخدم كلمة «أنا» أو «الياء» الواردة على هيئة الضمير المتصل في كلمة «أفكر» ونظائرها. هذا المفهوم، وإن كان بالحمل الأولي: «أنا» إلا أنه «هو» بالحمل الشائع. أي إنه بالحمل الشائع مفهوم موجود إلى جانب المفاهيم الذهنية الأخرى، ويمكن أن يشار إليه، في حين أن حقيقة الشخص مورد المعرفة إنما هو شخص يشير إلى مفاهيم نفسه الذهنية. بناء على هذا فإن حقيقة «أنا»: المشير والشاهد، والمفهوم «أنا» هو المشار إليه وهو غائب. والشاهد غير الغائب. إذن فمفهوم «أنا» غير حقيقة «أنا» التي هي ذاتي و نفسي. ومعرفة هذين مختلفتين أيضاً.

البرهان الثاني لشيخ الإشراق:

مفهوم «أنا» مفهوم كلي يستطيع كل أحد أن يطبقه على نفسه، هذا في حين أن كل أحد يجد نفسه كشخص جزئي و حقيقة خارجية واحدة، والشخص ليس نفس الكلي. إذن فحقيقة الإنسان المراد معرفته ليس عين مفهوم «أنا»، ويغايره.

و ما يميز هذا البرهان عن البرهان السابق هو الحد الأوسط، فالحد الأوسط للبرهان السابق هو الغيب والشهادة، والحد الأوسط لهذا البرهان هو الكلية والجزئية.

نتيجة الأدلة والبراهين الآتية أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف نفسه لا عن

طريق الأفعال ولا عن طريق أي مفهوم من المفاهيم الذهنية. فوجود كل فرد والشؤون المرتبطة به حقيقة فطرة مشهودة ومعروفة لذلك الشخص من دون وساطة التصور والتصديق.

المعرفة الشهودية للنفس وانتزاع مفهوم الوجود:

طالما كان الإنسان في متن شهود الواقع فلا فكر له في الحال، ولا هو يجد مجالاً للمفهوم التصوري أو التصديقي، إلا أنه أثناء المرور من هذا المنعطف يأتي بآلاف المعطيات المفهومية التي هي نتيجة مشاهدته وأفعاله وآثاره والعلاقة بين نفسه والآثار وكذلك نتيجة علاقة الأفعال والشؤون النفسية مع بعضها.

المعطى الأول المستفاد منه في دائرة العلوم الحسولية و الذي يُعدُّ رأسمال العلوم الحسولية هو مفهوم الوجود.

فبعد أن نشاهد حقيقة وجودنا الخاص بالعلم الحسوري، ندرك معنى وجودنا الجزئي في الذهن، وبعد ذلك نتزع معنى الوجود الكلي، لنضع بعد ذلك اسم المفهوم لهذا المعنى الحسولي.

إن تجريد مفهوم الوجود أو انتزاعه عن طريق الوجودات المقيدة الأخرى الحاصلة بالإدراك الشهودي ممكن أيضاً وميسر. فمثلاً من أدرك جوارحه عن طريق العلم الحسوري أو شاهد بين صوره الذهنية أحكاماً وشعر بالوجود الرابط بينها يمكنه الكشف عن مفهوم كلي - أيضاً - عن طريق المفاهيم الجزئية الحاصلة عن طريق تلك الإدراكات الحسورية، وذلك بالاستفادة من خواص الذهن أي التجزئة و التحليل والتجريد والتعميم والانتزاع.

توضيح هذا الأمر أن الإنسان إضافة إلى:

- ١ - الإدراك الشهودي لوجوده الجوهري فإنه يشاهد بالعلم الحضورى:
- ٢ - الأوصاف والعوارض والخاطر والعواطف الذاتية التي تكون إعراضاً ووجودات ناعته له.
- ٣ - وكذلك العلاقات التي ينشؤها بين أفعاله على صورة وجود رابط. وبعد ذلك ينتزع الإدراك الحسولي المتعلق بكل من هذه الأنحاء الثلاثة للوجود، وتتوفر لديه القدرة على معرفة المفهوم المطلق للوجود عن طريق التجريد والتعميم؛ أي أن كلاً من هذه الطرق الثلاثة منفردة أو مجتمعة يمكنها أن تبلغ بالإنسان إلى إدراك مفهوم الوجود.

مفهوم عدم وطريقة انتزاعه:

حيثما يفتقد ذهن الوجود فإنه يُدرك أو يفهم عدم، وفي الحقيقة فإن إطلاق الإدراك أو الفهم بالنسبة لعدم هو إطلاق مجازي، لأن عدم لا يفهمه ولا يدركه أحد لا بنحو مطلق ولا بصورة مقيدة وهذه الإطلاقات المجازية نظير إطلاق الرؤية على شخص لا وجود له في مكان ما. فمثلاً عندما لا نرى شخصاً معيناً في الغرفة نقول: رأينا أنه لم يكن موجوداً، فإنه وإن كان العرف يعتبر مثل هذه التعابير حقيقية، إلا أن العقل بدقته يصدر حكمه القطعي على لا حقيقة مثل هذه الإطلاقات.

من هنا قالوا في الكتب المنطقية إنه يجوز إطلاق القضية الحملية على القضايا السلبية، أي إنهم إذا كانوا قد قسموا القضية إلى حملية وشرطية، والحملية إلى موجبة و سالبة فإن القسمة الأخيرة على أساس إطلاق مجازي؛ فعندما يقال: زيد غير واقف، لم يحمل - في الحقيقة - شيء على زيد، بل كل ما في الأمر هو سلب الحمل. لكن بما أن للقضية السالبة موضوعاً ومحمولاً كما للقضية الموجبة فإن علاقة

التشابه هذه أدت إلى أن يقال للقضية السالبة أيضاً قضية حملية، وهكذا في القضية المتصلة السالبة، ففيها سلب الإتصال وليس إثباته.

. العدم - أيضاً - ليس في الحقيقة شيئاً لكي يقع تحت الإدراك أو الفهم بل هو نفس عدم الإدراك الذي يسمى إدراك العدم. فإن نحن وجدنا على صفحة النفس شيئاً عبرنا عنه بالوجود وبما أننا لا نجد الوجود فقد أسميناه بالعدم.

وبناءً على هذا، فكما أنه في قضيتي امتناع اجتماع النقيضين واستحالة ارتفاعهما تعود قضية امتناع ارتفاع النقيضين السلبية إلى قضية امتناع اجتماع النقيضين السلبية، فإن مفهوم العدم يعود إلى مفهوم الوجود ويُعرف من هذا السبيل. وبعد فهم مفهوم الوجود والعدم، وبمجرد وصول الإنسان إلى حافة الإدراك، يستوعب الطرد الذاتي للوجود والعدم ويُدرك امتناع اجتماع ذينك الحكمين وارتفاعهما، وهذا هو الرأس مال الأولي الذي يضمن المعرفة في جميع المجالات.

والشخص الذي يجتاز بهذا الرأس مال طريق العلوم اليقينية و البرهانية، لا يعتمد سوى على العلوم المتعارفة، ويسعى للإجتنب عن الإعتماد على المصادرات والأصول الموضوعة و الفرضيات.

المعرفة الشهودية للنفس وفهم الوجد والثبات والتجرد:

المعرفة الحضورية للنفس، - إضافة إلى كونها منشأ انتزاع مفهوم الوجود والعدم وطريق إدراك مبدأ عدم اتناقض، فهي منشأ لانتزاع كثير من المفاهيم والقضايا العلمية الأخرى أيضاً. ومنها: مفهوم الوحدة و الثبات والتجرد.

الإنسان يرى نفسه منذ الطفولة إلى الآن شيئاً واحداً وثابتاً ويحتفظ بكل ذكرياته. فهو يعرف أنه في السنة الفلانية كان في مرحلة كذا، وفي أية سنة درس

عند فلان. إنه، رغم إدراكه مرور الأيام وتقضي الأزمان وكثرة شؤونه المادية وقواه البدنية، فإنه يشاهد حقيقته بالعلم الحضورى بصفة أمر واحد هو غير تلك الأشياء.

فعندما يُسأل عن الزمان والمكان، لا يرى نفسه مقيداً بأيّ زمان أو مكان خاص، بل يشاهد كل الأزمنة و الأمكنة الماضية تحت نظره.

فهو يتذكر الموضوع الخاطيء الذي ذهب إليه في السنوات السابقة، ويعتبر صحة المسألة التي حصل عليها عن طريق البرهان ثابتة لكل الأزمنة. ويجد نفسه وسط جميع التغيرات وحدة ثابتة غير غائبة عنه وحاضرة لديه.

فيفهم من هذا كله وحدة نفسه، ويدرك - كذلك - ثباتها، كما يتوصل إلى معرفة تجرّدها أيضاً، إذ لو كانت النفس مادية لوجب أن تتغير مع كل هذه التغيرات، ولكانت قابلة للتقسيم، وفي هذه الحالة كانت - كجميع الأجسام - جميع أجزائها غائبة عن بعضها؛ ولم يكن أيّ جزء منها حاضراً حتى لديه هو، وبالتالي لم يكن عالماً بنفسه.

يتصور الحسيّون والماديّون أن مثل هذه المفاهيم التي يستفاد منها في أوضح القضايا اليومية بداهة هي مفاهيم تحصل على أثر توهمات الذهن وتخيلات؛ فمثلاً يعتبرون مفهوم الوحدة المستفادة منها في هذه القضية نتيجة لتشابه شيئين في لحظتين متواليتين مما يوجب اشتباه الذهن.

فهم لا يلتفتون إلى أن الإشتباه لا يقع أبداً ما لم توجد صورة واحدة وثابتة عن الشيء في نفسه؛ لأنه لو كان الإنسان وذهنه أيضاً متحركاً و متغيراً كسائر الأشياء المادية الأخرى - بحركتها واستمرارها، لما بقي شيء من اللحظة السابقة ليشتبه حين المقايسة - مع الشيء الذي سيقع بعد لحظة.

على سبيل المثال: من كان يوجد بظهر كفه خال ويقول إن هذا الخال موجود منذ عهد الطفولة إلى الآن، فلا شك في أنه يشتبه في قوله لأن خلايا الخال قد تبدلت وتغيرت خلال هذه السنوات عدة مرات. فالسبب في الإشتباه هو التشابه الموجود بينهما، إلا أنه الحكم بأن الموجود الفعلي يشبه السابق وليس عينه، وكذلك الحكم بأن توهم العينية اشتباه وأن تصور التشابه هو الصحيح، صحيح أيضاً. هذا الإشتباه إنما يمكن أن يقع - فقط - فيما لو كان التصوير الخيالي الأول بعينه ثابتاً في النفس. فإذا لم توجد معرفة سابقة في النفس فلا سبيل لمعرفة التشابه أيضاً.

بناء على هذا، فإن الإنسان، وعلى الرغم من مشاهدته جميع التحولات في عالم الطبيعة وفي بعده المادي هو، يدرك وحدته وثباته وبالتالي تجرده ويحصل على مدركاته أيضاً بالإدراك الحضوري ويتنزع المفاهيم المتعلقة بها عن طريق العلم الحسولي.

وبالإستفادة من مثل هذه المفاهيم والقضايا المتعلقة بها وضع شيخ الاشراق أسس مباحثه الفلسفية و توسع فيها. فهو قد جعل وجود النفس وتجردها واسطة لإثبات العلل غير المادية. ومن هذا الطريق لجأ إلى إثبات المبادئ المجردة من دون أن يستعين بالأصول الطبيعية الموضوعية.

وقد حاولت الحكمة المتعالية لصدر المتألهين من قبل جَهدها لكي لا تستفيد من المبادئ الطبيعية في مباحث الإلهيات. وإن استعانت في بعض الموارد من المبادئ الطبيعية فعلى ضوء المبادئ المتعارفة التي لا مجال فيها للشك والترديد، كبرهان الحركة الذي يقول بإثبات المحرك الثابت للأموار الطبيعية.

وهذا البرهان لا يعتمد على حركة الأرض أو الشمس ليجتاج إلى فرضيات الأرض المركزية أو الشمس المحورية. فبمجرد قيام البرهان على أصل وجود الحركة

بالاستعانة بالحسّ و القضايا الأولية- فإن ذلك البرهان الفلسفي المستند إلى الكبرى الكلية القائلة بأن كل متحرك يحتاج إلى محرك، سيصل إلى النتيجة اللازمة (المطلوبة).

و البرهان الذي يتشكل على هذا الأساس، ثابت دوماً من دون أن يُسبب تغيير الحركة من الأرض إلى السماء أو من السماء إلى الأرض، أي خلل فيه.

ويذكر القرآن الكريم أيضاً هذا البرهان بالإستناد إلى أصل الحركة من دون النظر إلى حركة خاصة كما في قوله تعالى: ﴿هو الذي يسيركم في البر والبحر﴾^(١).

معرفة الله الشهودية بذاته ، والحضورية بالمجردات:

إثبات المعرفة الشهودية و الإدراك الحضورى، وضمن توضيح كيفية انتزاع المفاهيم الحسولية و كيفية اكتساب الكثير من المفاهيم الفلسفية، قد حلّ الكثير من المشكلات والمعضلات الفلسفية أيضاً.

ومن المشكلات الفلسفية التي حُلّت عن طريق توضيح المعرفة الشهودية، إضافة إلى إدراك النفس لذاتها، إدراك المجردات العالية، و كذلك إدراك الذات المقدسة من قبل الذات الإلهية نفسها. فبالاعتماد على هذا الأساس، اعتبر صدر المتألهين الشيرازي (رحمه الله) في كتابه الشريف «الأسفار» إشكال الفخر الرازي في مورد علم الباري بذاته، بلا أساس، وقال:

أنكر البعض علم الباري وقالوا إن حقيقة العلم إما إضافة بين العالم والمعلوم أو إنها صورة تساوي المعلوم حاضرة لدى العالم، وكلاهما محال على الله تعالى؛ إذ لا وجود أبداً لأية إضافة أو نسبة بين الشيء وذاته لأنها فرع على التعدد

(١) سورة يونس، الآية: ٢٢.

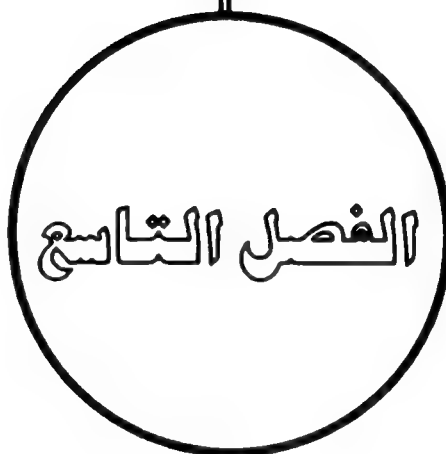
والغيرية، كما أنه لا يوجد أبداً، لله الذي لا شريك له، صورة مماثلة. وعلى هذا فمحال على الله أن يكون عالماً بذاته؛ ولما لم يكن عالماً بذاته فلن يكون عالماً بغير نفسه أبداً: لأن علم كل شيء بغير ذاته يكون بعد العلم بذاته^(١).

ودفع هذا الإشكال - كما مر - هو بإثبات العلم الحضورى والمعرفة الشهودية لله بذاته التي لا تنفصل عن ذاته بل هي عين ذاته.

وإثبات هذه الكيفية من المعرفة لله تعالى صار أساساً لتشكيل الكثير من القواعد الشريفة في الحكمة المتعالية، منها إثبات العلم التفصيلي لله تعالى بجميع الموجودات في مقام الذات الذي هو عين الكشف الإجمالي له بالنسبة إلى الذات.



(١) صدر المتألهين، الأسفار الأربعة، الجزء الأول من السفر الثالث، ص ١٨٠، المكتبة المصطفوية بقم، ١٣١٦ هـ.ش.



العلم والايمان

الإعتقادات العلمية و العلاقات الإيمانية:

الإيمان عبارة عن ارتباط يتحقق بين النفس وأمر ما. أي لو أقيمت صلة أو عقدة و التي يعبر عنها بالعقد بين النفس وأمر ما يقال عندها إن تلك النفس معتقدة بذلك الأمر أو مؤمنة به.

فإن كان الأمر الذي اعتقدت به النفس علمياً وصحيحاً، سموا ذلك الإيمان إيماناً واعتقاداً بالصحيح، وإن كان الأمر المعتقد به باطلاً، سموا ذلك الإيمان إيماناً باطلاً.

و ينبغي الإنتباه إلى أن الإيمان بأمر علمي هو غير ذلك الأمر العلمي نفسه، فكل قضية علمية – و لكي تكون قضية علمية – يجب أن تكون لأجزائها الثلاثة؛ أي: الموضوع والمحمول والنسبة، ترابط وثيق وغير قابل للزوال. هذا الارتباط الثابت الذي هو أبعد من التصور، وفي حد التصديق، هي الربط والعقد الذي تقيمه النفس بين الأجزاء الداخلية للقضية.

و أما الإيمان بمطلب علمي فهو أمر متأخر عن الرابطة العلمية وهو عبارة عن العقدة التي تقوم بين المطلب العلمي الوثيق وبين النفس. ومن هنا، يمكن

أن تكون هذه العقدة أو العقيدة بين أجزاء مسألة ما، موجودة داخل نفس شخص ما دون أن تكون قد انعقدت، بعد، العلاقة الإيمانية بين تلك المسألة وروحه.

يقول القرآن الكريم في وصف هذه الحالة عند بعض الأشخاص:

﴿ جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ﴾^(١) أي مع أن نفوسهم حصل لها العلم واليقين بتلك الآيات، إلا أنهم لم يؤمنوا بها.

طبعاً، لا تنكر هذه النقطة، وهي: أنه لا يمكن أن يكون لأحد إيمان صحيح من دون أن يتحقق له الجزم واليقين العلمي. أي لا يمكن تحقق الصلة والعقيدة الإيمانية بمسألة علمية صحيحة من دون العقيدة أو العقدة والإعتقاد العلمي. وبناء على هذا، لو انعقدت عقدة إيمانية بين النفس وأمر ما، لا توجد بين أجزائه صلة و عقدة علمية، فلا يمكن اعتبار ذلك الإيمان إيماناً صحيحاً.

والمعرفة التي تقع متعلقاً للإيمان لا تنحصر بالمعرفة الحسولية، بل تشمل المعرفة الشهودية و الحضورية أيضاً. وعلى هذا فالإيمان - أعم من أن يكون إيماناً صحيحاً وثابتاً أو إيماناً متزلزلاً وباطلاً - متعلقه هو إما المعرفة الشهودية أو المعرفة الحسولية.

الإيمان والمعرفة الشهودية:

المعرفة الحضورية و الشهودية التي أثبت وجودها في المباحث السابقة تُقسم على أساس نوع الشهود إلى قسمين:

الأول: الشهود الجزئي. و ذلك عندما يكون المشهود أمراً جزئياً.

(١) سورة النمل، الآية: ١٤.

الثاني: الشهود الكلي، وذلك إذا كان المشهود أمراً كلياً.
وتختلف أحكام الإيمان بالنسبة إلى الشهود المتعلق به.

الشهود الجزئي وتنازل الإيمان:

ليس الشهود الجزئي كلياً كالمفهوم الجزئي، أي هو لا يقودنا إلى أمر وراء نفسه أبداً. فمن يشاهد نفسه بالشهود الجزئي يستطيع أن يعرف نفسه في تلك المرتبة فقط، ولا يستطيع أن يدرك أبداً هل إن هذا الشهود الجزئي نتيجة تلقين أم إنه حصيلة تحقيق.

إنه كالظاميء الذي يشاهد عطشه من دون أن يعرف هل إن عطشه هذا صادق أم كاذب، أنه كالعاشق الذي يدرك عشقه من دون أن يعرف طريقاً لصدقه وكذبه. إنه لا يستطيع أن يدرك كذب ظمئه إلا بعد أن يصل إلى ما كان يعتبر نفسه ظامئاً إليه، ويدرك زيف ذلك. ولا يستطيع أن يكشف زيف عشقه إلا بعد أن يلاحظ تنفره واشتمئزازه مما كان يعدّه معشوقاً له.

طالما كان الإنسان في متن شهود جزئي، فهو لن يتوصل إلى شيء سوى مشهوده. فهو كالإنسان الذي يكون في حالة الرؤيا ولا يستطيع أن يدرك هل إن هذه الرؤيا صادقة أم أضغاث أحلام. وعلى هذا، فلا يمكن للشهود الجزئي منفرداً أن يكون دليلاً على صحة الإيمان الذي يتعلق به، بل إن الإيمان الذي يقوم على أساس الشهود الجزئي قد يكون عرضة للتغير والزوال بسبب التزلزل الذي يعرض لمثل هذا الشهود.

الشهود الكلي وصحة وثبات الإيمان:

إنما يكون الشهود كلياً عندما يكون المشهود أمراً كلياً، وكلية المشهود غير

كلية المفهوم، لأنه لا مجال لمفهوم في مقام الشهود. وكلية الشهود بحسب سعة وجوده. فلو شاهد أحد حقيقة كلية فقد سُلّط على جميع الجزئيات المترتبة عليها.

ومثل هذا الشخص يمكنه - كذلك - انتزاع واستنباط المفاهيم والمعاني الكلية من تلك الحقائق الكلية الخارجية التي شاهدها.

وعلى هذا، فلو استطاع شخص أن يشاهد حقيقة المبدأ و المعاد والوحي والرسالة كما يشاهد نفسه، فسيكون شهوده أعلى الشهودات لأن مشهوده أعلى المشهودات، و بالتالي سيكون إيمانه أعلى و أرقى الإيمان.

النموذج البارز لمثل هؤلاء الأفراد هو مولى المتقين أمير المؤمنين علي (عليه السلام) الذي يقول في شهود المبدأ: «ما كنت أعبد رباً لم أراه»^(١) وفي شهود المعاد: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»^(٢).

ولا شك أن كشف الغطاء يكون في القيامة و عند المعاد. وحول شهود مولى الموحدين (عليه السلام) بالنسبة لحقيقة الوحي التي تفصل بين المبدأ و المعاد، يقول حامل الوحي و صاحب الرسالة نفسه (صلى الله عليه وآله): «يا علي إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى»^(٣).

الشهود الكلي وعصمته:

من يشاهد الأصول والحقائق الأولية و النهائية للوجود في هذا المقام الرفيع من الشهود، فإن سائر القوى التي ما دون ستبوع روحه العظيمة وقلبه الكبير، أي

(١) نهج البلاغة، خطبة ١٧٨.

(٢) شرح ابن ميثم المائة كلمة، الكلمة الأولى.

(٣) نهج البلاغة، خطبة ١٩٠.

إن روحه بحضورها في جميع المراتب وقلبه بسعته بالنسبة لجميع القوى، سيقومان بهدايتها وتوجيهها، و في هذه الحالة فإن جميع القوى التي تكون دون ذلك تشايع الروح والقلب الواصلتين إلى الشهود، فيتلقى العقل «المعاني الكلية» جيداً، كما تدرك الواهمة ما يتنزل فيها جيداً، وكذلك تقوم المتخيلة بالتصوير كما يجب، كما تشاهد قوة الخيال ما يتجلى بتمامه. وفي هذه الحالة يكون ما يُشاهد - سواء في اليقظة أو المنام - صادقاً، وما يُقال مطابقاً للواقع دائماً. وهكذا، كان شهودُ صاحب هذا المقام - و بسبب عصمته - ميزاناً لمشاهدة الآخرين، وفهمه - لمصونيته من الخطأ - معياراً لفهم غيره من الفاهمين.

هذا الميزان والمعيار العمومي الذي له جذور في الإدراك الحضوري للمعصوم، هو نفس الطريق الخارجي للمعرفة الموجود في متناول العموم. إذن، فذلك الطريق الخارجي الذي هو ميزان المشاهدات الحضورية و معيار العلوم الحصولية ليس مغايراً للطرق الداخلية، كما أشير إلى ذلك من قبل؛ بل هو الصورة الكاملة للطرق الداخلية. ومن هنا ليس فقط إنه لا يزاحم الطرق الداخلية أبداً، بل هو مرشد وقائد لها دائماً.

الإيمان والمعرفة الحصولية و المفهومية:

النوع الثاني من المعرفة المتعلقة بالإيمان هي المعرفة الحصولية و المفهومية.

والمعرفة المفهومية أيضاً قسمان:

القسم الأول: المعرفة العقلية، و التي هي نفس المعرفة القطعية والبرهانية.

القسم الثاني: المعرفة الجزئية في محور الأمور المحسوسة أو المتخيلة أو

الموهومة.

و أحكام الإيمان تابعة لمتعلقه من حيث إنه أي من هاتين المعرفتين المتفاوتتين والمخلفتين.

المعرفة العقلية و الإيمان الثابت والصحيح:

إذا كان المعرفة المفهومية معرفة عقلية فإن مثل هذه المعرفة تحظى بالقطعية والثبات لاعتمادها على البرهان القطعي ومطابقتها للموازين المنطقية.

الإيمان بما يعتقد به العقل هو الإيمان الصحيح. هذا الإيمان يوجب على القوى التي دون العقل أو تتابعه أيضاً ليؤدي الجميع وظائفهم بشكل جيد، ويقوم الوهم بإدراك المعاني الجزئية تبعاً للعقل ويرسم الخيال الصور المناسبة معه. وهكذا لو أصبح العقل في مقام استنباط المعاني فإن الوهم والخيال يعرضان أدوات الجزئي المناسبة كمساعدين ويهيئان إمكان انتزاع المعاني العقلية. وأثناء المناجاة والعبادة فإن الوهم والخيال ليس فقط لا يكونان مزاحمين للعقل العلمي، بل إن كلاً منهما يرافقه بتجسيده تلك المعاني الرفيعة.

فمثلاً: عندما يتأمل العقل آيات الغضب الإلهي يبادر الخيال إلى تصور نار جهنم، كما لو أنه يراها أو يعرفها جيداً. إذن، فالقوى الـ (ما دون) الإنسان العاقل ليس فقط لا تسبب له المراحة، بل تؤيده وتعضده وتقويه؛ وبتقوية العقل والإيمان العقلي تنهياً الأرضية المناسبة للشهود الكلي والإيمان الأعلى.

الوهم والخيال وتنزل الإيمان المستند إليهما:

المعرفة التي في محور الأمور المحسوسة أو المتخيلة معرفة جزئية لا هي كاسبة ولا مكتسبة. و مثل هذه المعارف لا تحظى بحال من الأحوال بالثبات والقطع العلمي.

الإيمان بما يعرفه الوهم أو الخيال يوجب تسليم السيطرة على صفحة النفس وزمامها إلى الوهم والخيال.

وإذا صار الزمام بيد الوهم فإن القضايا الكاذبة التي توجد عن طريق المغالطة و التدليس ستتولى بطابعها الخادع وظاهرها العلمي أعمال الإنسان المتوهم.

أما لو تولى الخيال زمام النفس فإن الإنسان يكون كالطفل الصغير الذي يتصرف من دون تصديق منطقاً من عدة تشبيهات وتخيلات شاعرية من دون أن يصل الدور إلى القضاء والحكم حتى الكاذب، فعندئذ تكون الأمور التخيلية، كالألحان أو الأشعار الخيالية غير الحكيمة هي المنشأ لحركات وأعمال الإنسان. إن الشخص المبتلى بالخيال تؤثر فيه عبارات من قبيل: «هذا الشيء قد انتهت موضته أو إن المجتمع يتقبل ذلك الآن» وينفعل لذلك.

الإيمان المستند إلى الوهم والخيال لا يحظى بالثبات أبداً، ويتغير ويزول بتغير المعرفة الوهمية أو الخيالية المعرضتين للزوال. إن الذي يؤمن بأمرٍ بتشبيه واحد أو حتى بالتلقين، يتخلى عن إيمانه ويفقده بتشبيه وتلقين آخر.

روي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال:

«من دخل في هذا الدين بالرجال أخرجه منه الرجال» أي إن من دخل في الدين بقول الآخرين فإنه سيفقد الدين بقول الآخرين أيضاً.

و بالطبع، لابد من التفريق بين الإيمان المستند إلى التلقين والإيمان المستند إلى التقليد؛ لأنه في التلقين لم يتشكل أي قضية أو قياس ولم يصدر أي حكم. العمل التلقيني يشبه عمل الصبيان الذي يتم من دون استدلال وحكم.

أما التقليد ففي الحالة التي يكون ممتزجاً بالتحقيق ومعتمداً على البرهان أو

مستنداً إلى علم إجمالي، فيمكنه أن يكون في قائمة العلوم العقلية، ويحظى بالثبات والدوام؛ كمن يثبت عصمة المعصوم بالبرهان، ومن ثم يتخذ كلامه حجة عليه ويقلده. لأنه في هذه الحالة وإن لم يكن التلازم بين المقدم والتالي أو لزوم نسبة المحمول إلى الموضوع، في القضية، واضحاً للمقلد، إلا أنه يحصل عند الجزم بذلك الأمر نتيجة قطعه بعصمة المعصوم واليقين بصدور ذلك الكلام منه (عليه السلام). وهذا الجزم لن يكون قابلاً للزوال.

إنكار اليقين وانفصال العلم عن الإيمان:

إن من لا سبيل له إلى الشهود القلبي وينكر الإدراك والمعرفة العقلية كذلك، يمكنه الإيمان بكل ما يتصوره أو بكل أمر جزئي يشاهده وإن كان عاجزاً عن إثباته؛ إلا أن مجرد وجود الإيمان لا يكون دليلاً على صحة وحقانية ذلك.

فلو أن شخصاً أدرك عطشه لأمر خاص وآمن به فهذا ليس دليلاً على صحة ذلك العطش بالنسبة لذلك الشيء. وإذا كان مجرد امتلاك الإيمان كافياً، فإن الطرف المقابل في المناظرات دوماً، يمكن أن يكون مؤمناً بما لديه أيضاً. فكما يؤمن المسلمون بالله الواحد - مثلاً - فإن الكفار يؤمنون بأصنامهم وأوثانهم كذلك الشيء المُفْتَقَر إليه هو إثبات حقانية الإيمان؛ ومن ينكر المعرفة اليقينية يشاهد الاتجاهات المختلفة للناس فقط، ومن دون أن يكون هناك - في نظره - علاقة ضرورية تصحح ارتباطاً أو اتجاهات خاصاً.

من وجهة نظر مثل هذا الشخص، لا وجود لأية علاقة منطقية بين الإيمان والعلم، أو بين العلم والقيمة بعبارة أخرى. إن إنكار الربط المنطقي لا يعني إنكار الأنواع الأخرى من الارتباطات بالطبع، وإنما هي العلاقة والرابطة الوحيدة التي يمكن بواسطتها إظهار حكم قطعي ومطابق للواقع بصحة أو بطلان إيمان معين.

نتيجة قطع الارتباط بين العلم والقيمة و إنكار الترابط بين العلم والإيمان هو ذلك الفصل بين الدين والعلم.

وعلى هذا الأساس فإن التوجهات الدينية هي الأمور الإنسانية التي لا تكون صحتها وسقمها النتيجة المنطقية للإثبات أو الإبطال الحسي.

فكما أن الخوف من الشيء أو التعلق بشيء أو التلذذ بطعام أو التنفر منه، ليس نتيجة منطقية لاستنتاج علمي، فإن النزوع إلى الجنة أو النار أيضاً ليس من موارد القضاء و الحكم في استدلال علمي أبداً.

قد يتصور البعض أن هذا الأسلوب من التفكير درع يحمي الدين من الأضرار التي قد تلحقه باسم العلم، إلا أنهم ينبغي أن يعلموا أن هذا التصور وقبل أن يقوم بدور الدفاع عن حرم الدين والمحافظة عليه، فقد قام بهدم أساس الدين، لأن الدين وفق هذا التحليل ليس سوى عاطفة إنسانية تظهر ضمن ظروف نفسية، اجتماعية وبمقتضى تلقينات ذهنية خاصة، لتزول في ظروف أخرى.

إن قوام الدين هو الثبات والدوام الناتجين عن اليقين العقلي أو الشهود القلبي؛ في حين أن هذه الفكرة تحتاج في تكوين نفسها إلى إنكار هذه الأسس؛ بالإضافة إلى أن الفكرة بالاصطلاح العلمي لا تكتفي بتخريب الأسس اليقينية للإيمان وإنكار الاستنتاج المنطقي في صوابية الدين، فتنتهي جميع ارتباطاتها بالدين؛ بل إنها تجعل الإنكار المذكور مقدمة لحركتها التالية في تشريع جديد للدين تحت عنوان موضوع علمي، لتسعى بعد ذلك - من خلال ضرباتها المتتالية - إلى تنظيم وتشكيل هذا الجثمان المختبري الجديد وبالصورة التي تراها على هيئة نظريات وفرضيات قابلة للثبات أو البطلان.

وهكذا، سيتحول بجميع مظاهره المدونة والمكتوبة إلى واقعة من الوقائع

الاجتماعية الأخرى، التي ترى نفسها جثة ممزقة مقطعة مكشوفة القواعد إزاء الممعات الذهنية و الفرضيات المختلفة، وليس كميزان يفرق بين الحق والباطل في جميع المفروضات الذهنية الأخرى ... في انتظار التنفيذات الفرضية المحتملة؛ فلا تعود المعرفة الدينية ميزاناً للمعارف الأخرى، بل إن الإنسجام والتوافق مع النظريات هو الميزان الفرضي الذي يفرض حاكميته بنحو واحد على هذه المعرفة والمعارف البشرية الأخرى. أما الواقع الخارجي للدين من أنه الآن خارج دائرة المعارف التي في نطاق الاتجاهات والشهودات الجزئية والمنحطة فهو كسائر الواقعات البعيدة عن التناول معيار يمكنه أحياناً فقط الإبطال والتنفيذ الفرضي ولو متأخراً للفرضيات التي تقوم بإنكار مظاهره المادية و المحسوسة.

كل هذا، كان من النتائج القطعية لنظرات أشخاص من قبيل الغزالي، والذين أنزلوا الشهود القلبي إلى مستوى الأمور التلقينية و أنكروا العلوم العقلية أيضاً.

لا كلام في أن الغزالي كان إنساناً ذكياً، إلا أن العلوم العقلية أسمى من أن يفهمه إنسان، ويشغل ببيان تهافتها وتناقضها، بالمطالعة الشخصية ومن دون أن يدرسها، حتى لو كان الغزالي. فالغزالي نفسه يعترف أنه لم يجتز الفلسفة إلا بالمطالعة. و هذا الاعتراف تثبه وتؤيده اشتباهاته في أمهات المسائل وأسسها، والتي دونها وألفها تحت عنوان « مقاصد الفلسفة » أو « تهافت الفلسفة ».

ترابط العلم والإيمان في القرآن الكريم:

إن القرآن الكريم، وإضافة إلى التصريح بالقضايا القطعية وغير القابلة للشك، المذكورة بعبارات مثل ﴿ لا ريب فيه ﴾ يدعو الناس إلى الإيمان الحقيقي بالقضايا اليقينية، ولا يرى الإيمان التقليدي بها كافياً إلا إذا كان مستنداً إلى الظن.

كل هذا دليل على أن المعرفة اليقينية ممكنة في نظر القرآن وأن طريقها مفتوح للجميع أيضاً، وإن كان سالكو طريق التحقيق قليلين.

فعلى هذا الأساس يجادل القرآن الكريم، وفي آيات كثيرة، المعاندين والكفار وضمن إقامة البرهان على صحة ما يدعو إليه، يتهم المخالفين بالافتقار إلى الدليل أو يعتبر دعواهم غير قابلة للبرهان. وبعض الأشخاص من الذين لم يسيروا في طريق البرهان واعتبروا الإيمان أمراً منفصلاً عن الاستدلالات اليقينية، سعوا لأن يجدوا بالدلائل الإقناعية طريقاً لتبرير إيمانهم. ومن ذلك قولهم إن احتمال وجود الله يصحح الإيمان به؛ لأن الإنسان على أي حال مضطر لقبول ذلك أو إنكاره، لكنه لو أنكر ذلك، فإضافة إلى أنه لن يحصل على شيء ذي شأن مقابل ذلك، فسيخسر خسارة عظيمة في حالة وجوده. أما لو آمن بوجوده فبالإضافة إلى أنه سينال ربحاً عظيماً في حالة تحققه، فسوف لن يخسر شيئاً في حالة عدم تحققه.

هذا البيان ونظائره لا يمكن أن يقدم أي منها إيماناً صحيحاً للإنسان حقاً، لو اعتبر الإنسان إيمانه مستنداً إلى مثل هذه الأقوال، فسيعرف بأدنى تأمل أنه لن يستطيع - أبداً - امتثال العبادة بقصد جدي وبحزم وعزم، بل إنه يعمل في حالة الشك دوماً.

هذا القبيل من البيانات تفيد فقط في كسر صولة عناد المعاندين الذين رغم افتقارهم البرهان يصرون على ما ليس لهم به إلا الظن والتخمين. يُظهر الإمام الصادق (عليه السلام) مثل هذا البيان في مواجهته مع ابن أبي العوجاء، إلا أن بيان الإمام (عليه السلام) لا يكتفي بهذه المقولة ولا ينحصر بها. فالإمام (عليه السلام) في الحقيقة - استدلل بهذا المقدار على لا برهانية مدعى ابن أبي العوجاء، وأراد أن ينبّهه - فقط - إلى خطر عناده الذي لا يعتمد على شيء سوى الإحتمال.

و لهذا كان الإمام (عليه السلام) ضمن حديثه عن احتمال وجود المبدأ و عدم

وجوده يؤكد ويشد في كل مرة وبحزم شديد وقاطع على وجوده ويقول (ما معناه):
إذا كان الأمر ما يقول به هؤلاء الطائفون - وهو كما يقولون - فقد نجوا
وهلكتم، أما إذا كان الأمر كما تقولون - وليس كما تقولون - فأنتم وهم سواء^(١).

وإضافة إلى هذين التصريحين على يقينية وجود الله تعالى، فقد أقام الإمام
(عليه السلام) عدة أدلة على وجود الله حتى إن ابن أبي العوجاء بعد عودته إلى أصحابه
قال: لقد أقام لي من الأدلة على وجود الله تعالى حتى لكأنني رأيته.

إذن، لا يمكن للطرق الظنية و التخمينية أبداً أن تكون أساساً لإيمان
صحيح وثابت. وعلى هذا الأساس وفي ظل هذه التربية القرآنية سعى الحكماء
والعلماء المسلمون لأن يتجنبوا الإعتماد على استدلالات غير يقينية. فعلى سبيل
المثال لم يكتفوا في كتبهم الفلسفية غالباً ببرهان النظم المستند إلى مقدمة حدسية
من أجل إثبات أصل المبدأ، واستعانوا به لتوضيح بعض صفات الباري، فقط.

والسبب في حدسية إحدى مقدمات ذلك البرهان هو وجود الإحتمال
الضعيف في الطرف الآخر. فهم يقولون - مثلاً - لو كان لدينا عشرة أعداد متولية
وأردنا إخراجها من داخل كيس بصورة اتفاقية متسلسلة بالترتيب الخاص الموجود
بين الأعداد، فإن احتمال وقوع ذلك صدفة ضعيف جداً، وهذا الضعف بمقدار
غير جدير بالإعتناء. ولو كان ترتيب نظام الوجود الذي يتحرك دائماً على أساس
قواعد خاصة، سائراً على هذا المنوال صدفة ومن دون تدبير وفكر وعلم أعلى، فإن
احتمال ذلك بالنسبة لما هو واقع إلى الآن، وكذلك احتمال استمراره في كل لحظة
يقترّب من الصفر. إن ضعف هذا الاحتمال أكثر بدرجات من احتمال تدوين كتاب
علمي في قوانين الطبيعة يحصل عن طريق ضرب عشوائي على الآلة الطابعة لأن

(١) الإحتجاج للطبرسي، ج ٢، ص ٣٣٥.

نظم الكتاب لا يعكس إلا النظم العلي والعلمي للعالم الخارجي المدرك من قبل كاتبه. وفي هذا الأسلوب من البرهان - كما يلاحظ - مهما تقدمنا فلا زال الإحتمال الضعيف جداً باقياً في الجهة المقابلة. وعلى هذا فما لم يحدس أحد على بطلان ذلك الإحتمال لا يمكنه الاستفادة منه كبرهان يقيني، ناهيك أن احتمال الخلاف في مثال العدد المذكور يعادل احتمال التوافق في الترتيب، أي لو أردنا أن نخرج الأعداد العشرة من الكيس وفق الترتيب المعهود فإن احتمال يعادل فيما لو أردنا إخراجها عكس الترتيب المعهود أو على أسوأ ترتيب، فإن احتمال الخروج اللامرتب للزوج والفرد يعادل احتمال خروجهما المرتب.

المعرفة الشهودية والميثاق الإلهي للإنسان في آيات القرآن الكريم:

المعرفة الشهودية والحضورية للنفس هي إحدى الطرق الداخلية للمعرفة. وهذه المعرفة - كما مر - ليست بموازاة الطريق الداخلي للعقل وفي عرضه، بل في طول طريق العقل وضمانه أسس المعارف العقلانية.

القرآن الكريم، وضمن احترامه الإيمان المستند إلى المعرفة البرهانية، يذكر العهد والميثاق المبني على المعرفة الشهودية للإنسان أيضاً، ويدعو الإنسان إلى الإنباه وتذكر ذلك الميثاق. ومن أكثر الآيات ظهوراً في هذا المورد، الآية الشريفة التالية من سورة الأعراف:

﴿و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين * أو تقولوا إنما أشرك أبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾^(١) ليس الكلام في هذه الآية عن البرهان والاستدلال أو تعليم الكتاب

(١) سورة الأعراف، الآيتان: ١٧٢ ، ١٧٣ .

والحكمة، فهنا لم يقل أشهدنا الإنسان على نفسه ليرى خلخته أو ليشاهد تجرده أو فقره، ويثبت عن هذا الطريق، الخالق أو مبدأ التجرد أو المطلق الغني.

التعليم والبرهان في القرآن، الذي ورد في آيات أخرى، كلها تتعلق بالعلم الحسولي.

فعن طريق العلم الحسولي يثبت الإنسان أحياناً وجود الخالق عن طريق خلخته هو، ويتوصل أحياناً - أيضاً - إلى المجردات العالية وخالقها بالاستفادة من تجرده هو، كما فعل الشيخ السهروردي؛ ويبرهن أحياناً أخرى أيضاً عن طريق فقره على وجود الله الغني، ويقول آنذاك في تضرعه ودعائه:

«مولاي مولاي أنا الفقير وأنت الغني وهل يرحم الفقير إلا الغني»^(١).

هذا النوع من المعارف وإن كانت تحصل جميعاً بالاستعانة من معرفة النفس، إلا أن جميعها بعد أخذ المفهوم والاستفادة منه. أما في هذه الآية، فالحديث ليس عن المشاهدة والفهم المترتب عليها بعد ذلك. أي الآية، أي ليس الحديث عن أن الإنسان بعد أن رأى نفسه فهم أن له إلهاً، بل الحديث هو أن الله أرى نفسه للإنسان في الإنسان. أي إن الإنسان بالنظر في نفسه رأى الله مثل هذه المشاهدة كمثال المرأة. لو فرض أن المرأة ما القدرة على الرؤية والإدراك، وإنها - في هذا الفرض - أنكرت الشخص الذي أمامها في حين أن ذلك يمتلك الفن في أن يُرى المرأة لنفسها؛ فليس الأمر أن المرأة ستشاهد نفسها للتوصل بعد ذلك إلى رؤية الصورة ووجود الصورة و صاحب الصورة، بل إن المرأة ومن دون أن تستطيع رؤية نفسها لا تشاهد شيئاً سوى الصورة المرآتية والتي هي صاحب الصورة نفسه، وفي هذه الحالة لو سأل صاحب الصورة المرأة عما تراه، فإنها تقول في جوابها

(١) مفاتيح الجنان، مناجاة أمير المؤمنين (عليه السلام) في أعمال مسجد الكوفة الكبير.

فقط: إني أراك أنت.

ينبغي أن يعلم أن المرأة في المصطلحات الفلسفية غيرها في اصطلاح السوق. المرأة في سوق باعة المرايا عبارة عن الزئبق والزجاج والإطار الذي يشملها، أما المرأة في البيان الدقيق فهي نفس الصورة التي تكون وسيلة رؤية صاحب الصورة. أما الطول والعرض أو الزئبق والزجاج فأى منها ليس مرآة واقعية، بل إن جميعها مرآة بالقوة. المرأة بالفعل هي نفس ما (به ينظر) أي نفس ذلك الشيء الذي بواسطته ينظر الإنسان إلى نفسه وذلك نفس الصورة.

وفي علم الأصول أيضاً حيث يضرب المحققون من الأصوليين بالصورة المرآتية مثلاً لتبيين المعاني الحرفية، فهم يعلمون أنه ليس المقصود من المرأة ذلك الزئبق أو الزجاج بل نفس الصورة الظاهرة في الواقع، فإن الصورة المرآتية ليست تركيباً من شيئين منفصلين هما الصورة والمرأة، بل إن إضافة الصورة إلى المرأة هي نظير إضافة النوع إلى الذات في عبارة «النوع الذاتي»، إذ إن «الذاتي» في هذه العبارة ليست بمعنى الذاتي المنسوب إلى النوع، بل إن النوع نفسه تمام الذات. وفي الصورة المرآتية - أيضاً ليست الصورة شيئاً منفصلاً من المرأة بل هي عينها.

وفي التعبير القرآني فإن المعرفة الشهودية للنفس هي من قبيل المعرفة المرآتية. فمعنى الآية هو: بمجرد أن تنظر إلى نفسك، لا إنك ستري نفسك، وعن هذا الطريق تقيم الاستدلال على وجود الله تعالى، بل إنك اصلاً لا تشاهد نفسك وسوف تشاهد الله تعالى فقط.

ولهذا لا مجال لأي اختلاف في هذا النوع من المعرفة، لأن الاختلاف يُتصور حيث يشاهد الإنسان نفسه والمفاهيم المنتزعة من نفسه بشكل مستقل، ومن ثم يواجه الإشكال في ترتيب القياس أو فهم قياس ما. أي حينما يعرض الإنسان برهاناً - فمهما كان ذلك البرهان منظماً على أساس مكتسباته الفطرية - فإن احتمال

الخطأ والاختلاف في ذلك البرهان موجود أيضاً، وحتى احتمال الإنكار والعناد يظل باقياً. والدليل على هذا الإدعاء هو برهان إبراهيم الخليل (عليه السلام) حيث استفاد من الفطرة في جعل محبته للحقيقة الخالدة والأبدية حداً أوسطاً، وقال: ﴿لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ﴾^(١) في النهاية وعلى هذا الأساس قال:

﴿وَجْهَتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^(٢).

طرح المعاندون مقابل براهين إبراهيم (عليه السلام) بعض الأعذار الواهية، واستمروا في النهاية على إنكارهم رغم الإفحام التام.

بناء على هذا، فساحة الفكر لا تخلو من الاختلاف أبداً. أما عندما يُشهد الله الناس على أنفسهم يقول: إنهم جميعاً وبدون أي اختلاف، شاهدوا ربوبيتنا، وشهدوا بـ «بلى» في إجابتنا.

يقول الله سبحانه في هذا الصدد إننا أشهدناكم حقيقتكم لكيلا يأتي أي منكم بعذر في الغفلة عن ذلك. فعبرة «وإذ أخذ» في ابتداء الآية بمعنى التذكير والتذكر. بمعنى أنه تذكر ذلك الوقت الذي أخر الله العقهد من بني البشر.

وهذا التذكر دليل على أن مسرح الإشهاد الذي وقع الآن مورد الغفلة، يمكن - كذلك - أن يكون مورد انتباه وذكر من الإنسان. أي: لا زال بوسع الإنسان إدراك ذلك القول وتلك المشاهدة.



(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٧٩.

الفصل العاشر

مصادر المعرفة

تقسيم مصادر المعرفة هو التقسيم الذي يرتبط - في الواقع - بمتعلق العلم أي المعلوم.

تقسم مصادر المعرفة في تقسيم إلى ثلاثة أقسام، وتقسم في تقسيم آخر أكثر جامعية إلى أربعة أقسام.

التقسيم الثلاثي بالنسبة إلى عالم الإمكان:

التقسيم الأول بالنسبة لعالم الإمكان هو التقسيم الثلاثي التالي:

١ - عالم الطبيعة.

٢ - عالم المثال.

٣ - عالم العقل.

عالم الطبيعة:

عالم الطبيعة هو العالم الذي ندركه بالحوس؛ وبالطبع فإن التصديق بوجود هذا العالم - كما مر - ليس من عمل الحس. فالحوس يمنحنا تصورات مفردة عن عالم الطبيعة فحسب، أما التصديق بعالم الطبيعة وكذلك الإشتباهاات (والأخطاء) التي تقع في ذلك المجال، فكلها من عمل الذهن.

ولإثبات عالم الطبيعة ينبغي أن يكون بإمكاننا إثبات وجود موجود طبيعي واحد على الأقل.

لا يمكننا إثبات وجود عالم الطبيعة - أبداً - عن طريق المفاهيم، لأن كل ما نكتسبه عن طريق المفاهيم هو حقيقة كلية وإن اقترنت بآلاف القيود. وضمّ الكلي إلى الكلي وإن أدى إلى انحصار مصداقه في فرد خاص أيضاً - فهو لا يوصلنا إلى الشخص الخارجي. ففي حالة انحصار الكلي بالفرد يصدق هذا الفرض وهو لو استطاع فرد آخر أن يوجد عوض الفرد الخارجي الذي هو مصداق ذلك الكلي لصدق عليه ذلك العنوان الكلي أيضاً.

ذكرنا سابقاً، أننا لا نستطيع أن نحيط علماً عن طريق المفاهيم حتى بوجودنا أنفسنا وسلوكنا الطبيعي، كذلك؛ لأن لـ «أنا» الذي هو معلوم بالعلم الحسولي، معنىً يمكن أن يصدق على كل «أنا» موجود (في الخارج). وعلى هذا فإن الإنسان يشاهد نفسه ووجوده الطبيعي بالعلم الحسوري والشهودي. وعن طريق هذا العلم الشهودي إنما يسيطر على كيانه وأعضائه ويصدر لها الأوامر اللازمة. فالمعرفة الشهودية للجانب الطبيعي نفسها، بداية الإتصال بعالم الطبيعة وطريق إثبات وجودها.

نحن ندرك عن هذا الطريق ارتباطاتنا وتأثراتنا الطبيعية بواسطة العلم الشهودي، وبواسطة هذا الإدراك إنما نحيط علماً - كذلك - بالطبيعة الخارجة عن النفس. فما يدركه الإنسان بالعلم الشهودي هو المحسوس بالذات منه، وما يُعرف عن الطبيعة الخارجية على ضوئه يسمى المحسوس بالعرض.

عالم المثال:

المصدر الثاني للمعرفة هو عالم المثال. و عالم المثال هو العالم الذي يُشاهد

في ما وراء النشأة الطبيعية. و موجودات هذا العالم حقائق لها أعداد وأبعاد لكنها غير مادية، و الرؤى الصادقة والمشاهدات التي تقع للإنسان في حالات المنام، كلها تتعلق بهذا العالم.

عالم المعقولات:

المصدر الثالث للمعرفة عالم المعقولات. و المعقولات حقائق كلية تشمل جميع أفراد الطبيعي والمثالي و تحمل عليها من دون أن تحدد بأبعاد خاصة أو تميز بمادة معينة.

طبعاً طريق إثبات عالم المثال والعقل ممكن للإنسان بعد إثبات مرحلة التخيل والتعقل في الإنسان - كما سيأتي في بحث أدوات المعرفة - وحمل الموجود المعقول على المحسوس والمثال بعد انتزاع المفهوم الذهني من الوجود العقلي، وإلا فإن حمل المعقول على ما دونه ليس من سنخ الحمل المعهود نظير الحمل الأولي الذاتي أو الشائع الصناعي بل من قبيل حمل الحقيقة على الرقيقة الذي يختلف في كثير من الأحكام عن الحمل المعهود. وبما أن أياً من الأمور المذكورة ليس جزءاً من مسائل المعرفة، لهذا توكل إلى العالم المختص بها أي الفلسفة.

التقسيم الرباعي بالنسبة إلى مراتب الوجود:

التقسيم الثاني كان على أساس مراتب الوجود، و هو عبارة عن:

- ١ - الموجود الناقص.
- ٢ - الموجود المستكفي.
- ٣ - الموجود التام.
- ٤ - الموجود ما فوق التام.

الموجود الناقص هو الموجود الفاقد للكمال، وليس مكتفياً ذاتياً في تأمينه. والمستكفي موجود فاقد لبعض الكمالات إلا أنه لا يحتاج في تأمينها إلى مواد خارجية. و التام موجود واجد لجميع الكمالات التي تناسبه. أما الموجود فوق التام فهو الكمال المحض الذي ليس غير فاقد لشيء فحسب بل هو المصدر لكل كمالات الموجودات الأخرى.

و في هذا التقسيم الثاني: الموجود الناقص هو عالم الطبيعة، والموجود المستكفي هو عالم النفس، و الموجود التام هو عالم العقل، وما فوق التام مرتبة الربوبية.

تنبيه:

١ - التعبير عن متعلق العالم بصفة مصدر المعرفة ليس بمعنى مبدأ التثام المعرفة، لأن المعرفة، التي هي كيفية خاصة من الوجود، تنشأ فقط من المبدأ المجرد الذي له جانب التعليم، لا من المعلوم الذي هو متعلق المعرفة. أي إن المصدر الحقيقي للمعرفة هو المعلم الحقيقي الذي يفيض العلم لا المعلوم الذي هو متعلق المعرفة.

٢ - إن التقسيم الأول الذي نُظِّم على أساس التثليث لا ينافي التقسيم الثاني الذي دُوِّن على أساس التربيع؛ لأن الأول بلحاظ العالم ونشأة العلاقة، التي تختص بالوجودات الإمكانية، والثاني الذي هو جامع كان على أساس أصل الوجود الذي سيكون أعم من الواجب والممكن.



الفصل
الحادي عشر

أدوات المعرفة

أدوات المعرفة:

يرتبط تقسيم أدوات المعرفة بالقوى المدركة للإنسان، وقوى الإنسان المدركة ووسائل معرفته هي في تقسيم كلي عبارة عن: الحسّ، والخيال، والوهم، والعقل، والقلب. على أن المدرك الحقيقي في كل هذه المراحل هي النفس ذاتها، لأن النفس لها حضور وجودي في جميع المراتب، وهي في كل مرتبة عين تلك المرتبة من دون امتزاج وانحصار.

الحواس الخمس:

يعرف الإنسان أحياناً الشيء الذي له ارتباط بالمادة بنحو جزئي. وهذا النوع من المعرفة هو المعرفة الحسيّة التي تتم بواسطة إحدى الحواس الخمس. ما يحسُّ به الإنسان، أي متعلق معرفته الذي هو محسوس بالعرض، يتعلق بعالم الطبيعة التي لها خصوصيات الزمانية والمكانية. أما محسوسه بالذات، فهو وإن كان موجوداً في دائرة النفس الإنسانية، إلا أن وجوده مشروط بوضع ومحاذاة مادية خاصة تكون بين الشيء الخارجي وبدنه، بنحو لو زال هذا الوضع وهذه المحاذاة تزول تلك الصورة المحسوسة أيضاً.

قوة الخيال:

بعد تلاشي الصورة المادية أو الغيبة عنها، فإن صورة مجردة من المادة عن الشيء تبقى في الذهن، وهذه الصورة تسمى بالصورة الخيالية. فالصورة الخيالية، إذن، هي نفس الصورة المحسوسة التي تكون من دون حضور المادة. بناء على هذا، فإن الفرق بين الصورة الخيالية و الصورة المحسوسة هو في أن حضور المادة شرط في المحسوسة، وليس كذلك في الخيالية. وتسمى القوة التي تدرك الصورة الخيالية بقوة الخيال.

القوة العاقلة:

إضافة إلى الصورتين المحسوسة و المتخيلة فقد يدرك الإنسان أحياناً المعاني الكلية التي تحمل على الصور الخيالية أو الحسية. مثل هذه المعاني الكلية هي نفس المعاني المعقولة التي تدرك بواسطة العقل.

القوة الواهمة:

لو لوحظت المعاني العقلية مضافة إلى الصور الجزئية، فإنها تسمى بالمعاني الوهمية، التي تدرك بواسطة الواهمة. فالفرق بين العقل والوهم - إذن - أن الوهم يدرك المفاهيم المضافة إلى الصور الجزئية، أما العقل فيفهم المفاهيم الكلية المجردة. وبما أن الإضافة إلى الصورة مأخوذة في معنى الموهوم، وإدراك الصورة إنما يتم بواسطة الخيال، إذن فإن إدراك المعاني الجزئية و الموهومة لا يتيسر من دون تدخل الخيال، لكن إدراك المعنى المعقول وإن كان مفقراً في حدوثه إلى صورة جزئية أو معنى جزئي إلا أنه في بقاءه ليس مفقراً لها.

القوة المتخيلة أو المتصرفة:

هناك قوة أخرى إضافة إلى قوة الخيال تسمى بالقوة المتخيلة أو المتصرفة.

القوة المتخيلة في الحقيقة من القوى التحريكية التي تقوم بالتصرف في الصور الخيالية الموجودة في مخزن الخيال. و تستفيد هذه القوة من المعاني الجزئية المكتسبة من القوة الواهمة؛ وإضافة إلى وظيفتها الأصلية في إحضار الحدود الوسطى في البراهين للقوة العاقلة، فإنها تأخذ على عاتقها مسؤولية التشبيهات والصور الشاعرية عن طريق التجزئة والتحليل أو التركيب التي تؤديها بالصور الخيالية والمعاني الجزئية، مما جعل لها نصيباً وافراً في رسم الخطوط الهندسية و المعمارية.

ولو وضعت المتخيلة تحت توجيه وقيادة القوى الأعلى أي العقل والقلب، فهي تكون وسيلة جيدة للتفكير وإيجاد الحدود الوسطى وواسطة مناسبة لتصوير المدركات القلبية. ومن هنا سميت بالقوة المفكرة. أما لو جعلت بيد الواهمة وتحت سيطرتها سميت بالمتخيلة.

تنبيه ١ :

يصعب تفكيك الإدراك عن التحريك في القوى المجردة بحيث تكون لقوة مجردة جهة التحريك والتصرف فقط دون الإدراك.

القلب البشري:

القلب أيضاً يدرك المعاني المجردة، لكن القلب يختلف في إدراكه لهذه المعاني عن العقل بأمرين:

الإختلاف الأول: هو أن ما يدركه العقل من بُعد على صورة مفهوم كلي، يشاهده القلب عن قرب بصفة موجود شخصي خارجي له سعة وجودية.

الإختلاف الثاني: والذي هو نتيجة الاختلاف الأول هو أن العقل يعجز عن إدراك كثير من الحقائق لانحصاره في إطار الإدراك المفهومي. أما القلب فلا إدراكه الشهودي يحيط علماً بالكثير من الأسرار الكلية بل والجزئية للعالم.

يعلم مما قيل أن القلب ليس مصدراً من مصادر المعرفة، بل وسيلة من وسائلها وأداة من أدواتها.

تنبيه ٢ :

١ - القلب في اصطلاح القرآن يشمل العقل أيضاً، كما أن العقل يشمل القلب كذلك.

٢ - القلب في اصطلاح أهل الحكمة يُعَدُّ من المراتب العقلية العملية، وبعد التخلية و التجلية و التحلية يصل الدور إلى الفناء و الشهود.

تصور البعض - لعدّهم القلب من مصادر المعرفة - أنه وخلافاً للعقل - لا يصل إلى الحقائق إلا عن طريق البحث في نفسه. ولم يلتفت هذا الفريق إلى أنه لا فرق بين العقل والقوى الإدراكية الأخرى من قبيل الوهم والخيال والحس من جهة أن أول ما يدركه هو المعلوم بالذات، أي إن لجميع القوى - و قبل الإدراك الحسولي للحقائق الخارجية - إدراكاً شهودياً بالنسبة إلى المعلوم الذاتي الذي لديها.

و الاختلاف الموجود بين القلب والقوى الأخرى، هو فقط في شدة وضعف الحضور، وكذلك في سعة وضيق المعلوم بالذات.

وحدة النفس وكثرة أدوات المعرفة:

يجب أن تنسب جميع الأفعال الإدراكية و التحريكية لكل موجود حي إلى صورته النوعية، ونفس الإنسان هي صورته النوعية. وعلى هذا فجميع المعارف البشرية يجب أن تنسب إلى الصورة النوعية الإنسانية والتي هي نفسه ذاتها، كما أن جميع الأعمال التحريكية لقواه ترجع إلى نفس صورته النوعية أيضاً.

كان بعض الحكماء يتصور أن النفس الإنسانية حقيقة مجردة عقلانية تتعهد الإدراكات العقلية فقط. كان هذا الفريق يعتقد أن الإدراكات الأخرى تتحقق عن طريق سائر القوى والأدوات النفسية. وكان بعض آخر يتصور أن للإنسان عدة نفوس: نفس نباتية و نفس حيوانية أخرى وعقلانية حيث ينجز كل منها إدراكاً أو عملاً خاصاً به. لكن الأمر الثابت المبرهن هو أن للإنسان نفساً واحدة فقط والتي تشكل صورته النوعية نفسها. ولما كان ينبغي أن تنسب الأفعال الإدراكية والتحريكية لكل موجود حي إلى صورته النوعية، فمن هنا ليس فقط ينبغي أن تنسب جميع الإدراكات العقلية إلى النفس بل جميع المعارف والإدراكات الإنسانية كذلك. أي ليس الأمر أن النفس تتلخص في القوة العاقلة فقط، وتنسب بقية الإدراكات إلى قواها وأدواتها؛ بل إن القوى و الأدوات النفسية هي شؤون ومراتب النفس المختلفة، والنفس حقيقة واحدة في عين وحدتها تشمل جميع القوى أيضاً «النفس في وحدتها كل القوى».

وكان للبعض الآخر كلام أدق في هذا المجال وهو أن وزان حركة القوى النفسانية بالنسبة للنفس كحركة الملائكة بالنسبة إلى الله تعالى، أي كما أن الملائكة يمثلون للأمر الإلهي بمجرد إرادته جلّ و علا، فإن القوى المدركة كذلك تتبع النفس بمجرد إرادتها. وهذا التمثيل هو من جهة أن النفس الإنسانية آية جيدة للألوهية التي ليس لها مثل ونظير.

والسبب في أن النفس لم تعرف منفصلة عن القوى والوسائل النفسية، وأن أعمال هذه القوى في الحقيقة تنسب إلى النفس أيضاً، هو أنه قد تكون لدينا قضايا موضوعها أمر محسوس أو متخيل، يدرك بواسطة قوة الحسّ أو الخيال، ومحمولها أمر موهوم أو معقول، كما هو الحال عندما ندرك أمراً جزئياً ونحمل عليه محمولاً كلياً كأن نقول مثلاً: هذا الشخص إنسان.

لو كان الجاري في مثل هذه الموارد أن يدرك كل من طرفي القضية بواسطة قوة ووسيلة منفصلة عن نفس الإنسان؛ أو أن يدرك أحد الطرفين بواسطة قوة من القوى المنفصلة عن النفس، ويدرك الطرف الآخر للقضية بواسطة النفس ذاتها، المنفصلة عن القوى، عند ذلك سيبرز هذا السؤال وهو: إذن من الذي حمل ذينك الإثنين أحدهما على الآخر وشهد على وحدثهما. لا شك أن الحكم بين الموضوع والمحمول يتم بواسطة النفس، إذ لا توجد أية قوة تدرك الأمور الكلية و الجزئية مشتركة. فلو لم تكن النفس عارفة بالذي أدرك بواسطة القوى الإدراكية، فكيف تستطيع أن تشهد بالربط بين هذين الإثنين وتحكم بذلك، ألا ينبغي حضور طرفي الحكم لدى القاضي أثناء المحاكمة؟ إذن، لا شك أن النفس لم تكن منفصلة عن القوى المختلفة بل هي حاضرة لديها ومطلعة على مدركاتها.

هذه الوحدة في النفس مع القوى والأدوات المختلفة للمعرفة هي نفس ما يستفاد من الآيات القرآنية الكريمة أيضاً.

فبعض الآيات الكريمة تشرح الروح والنفس الإنسانية، أو تتحدث بالتفصيل حول القوى الإدراكية، والبعض الآخر من الآيات الكريمة تشرح العلاقة بين الروح أو النفس وتلك القوى. يقول تعالى في سورة الإسراء:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(١).

وليس المقصود من هذه الإجابة نفي السؤال، بل هو الجواب على السؤال، بمعنى أن الروح من أمر الرب، الذي أوضحه في آيات أخرى فقال:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢).

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٥.

(٢) سورة يس، الآية: ٨٢.

أي إن أمر الله تعالى ليس نظير الأمور المادية التي تمر بتطورات بمرور الوقت ثم تظهر بعد ذلك، بل هو نفس الأمر الإلهي التكويني. إذن فكلما وجه الله الخطاب بكلمة «كن»، وُجد ذلك الشيء المأمور الموجه إليه الخطاب؛ لأن الأمر هنا ليس بمعنى الأمر الإعتباري بل بمعنى الإيجاد، ولا توجد فاصلة بين إيجاد الحق ووجود ذلك الشيء.

ففي القرآن الكريم يرد الحديث عن النشأة الروحانية لعيسى وآدم (عليهما السلام)، كأمر وُجدت بأمر «كن». والتعبير الذي استخدمه القرآن الكريم حول خلق هذين الإنسانين الكاملين هو نفس تعبير «كن فيكون»:

﴿إِنْ مِثْلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١). فخلق الجسد من التراب يتطلب زماناً، بينما خلق الروح بـ «كن» لا يستغرق زمناً. ومن جملة الآيات التي بيّنت تفصيل المجاري الإدراكية للإنسان قوله تعالى:

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ أُمَهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٢).

فكما يلاحظ ليس هناك حديث في هاتين الآيتين عن العلاقة والرابطة بين المجاري الإدراكية و الروح، إلا أن الآية المباركة في سورة السجدة تذكر هذين القسمين إلى جانب بعضهما وتقول:

﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾^(٣).

(١) سورة آل عمران، الآية: ٥٩. (٢) سورة النحل، الآية: ٧٨.

(٣) سورة السجدة، الآية: ٩.

فالسَّمْع والبَصَر في هذه الآية أمثلة عن جميع الحواس، و الفؤاد عبارة عن القلب والعقل، ومجموع هذا القسم من الآية يحوي الإدراكات الظاهرية والباطنية للإنسان، والتي ذكرت في شرح القسم الأول من الآية بصفاتها تفصيل للروح؛ وذلك لأن الروح في وحدتها تشمل جميع القوى النفسانية. الروح متن مجمل يظهر بالتفصيل في المجاري الإدراكية، كما أن الأمر كذلك في المجاري التحريكية أيضاً.

مراحل الإدراك النازلة التي تحاذي الطبيعة هي نفس الحواس المختلفة التي يُمثل السَّمْع والبَصَر نموذجين منها، و لمراحلها العالية أيضاً درجات يكون اللب والعقل والفؤاد نماذجها.

الروح ترتبط بالشأن الذي تظهر فيه. فتارة عقل وأخرى قلب وثالثة حاسة من الحواس. ففي العقل وما فوقه لا تكون حادثاً زمانياً بل فوق الزمان، أما إذا ظهرت في المراتب الأسفل فتكون محدودة بحدود مكانية و مقيدة بقيود زمانية ومسبوبة بحدوث البدن.

مراتب تجرد النفس وسابقة العلوم البشرية:

بإثبات وحدة النفس مع القوى والمراتب المجردة و المادية تتهيأ الأرضية المناسبة للحكم على واحدة من أقدم المسائل المتعلقة بالمعرفة و العائدة إلى سابقة العلوم البشرية أو حدوثها. توضيح الأمر أن البعض — كإفلاطون — اعتقد أن الإنسان كان يحمل علومه أو رأسها معها منذ البداية، و الدرس والتحصيل إنما هو تذكير فقط من أجل استعادة ما ذهب أثناء تعلق النفس بالبدن، أو وسيلة لتفتح أو زيادة المعارف المستترة في الوجود الإنساني.

ويعتقد البعض الآخر أن الإنسان فاقد في بدء ظهوره لجميع العلوم ويقوم بتحصيل المعارف بعد ذلك. وقد يتمسكون أحياناً بالآية التالية للرد على فكرة

سابقة العلوم: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾^(١).

فعبارة ﴿لا تعلمون شيئاً﴾ في هذه الآية نكرة في سياق النفي و ظاهرها أن الإنسان ليس لديه أي معلوم بديهي أو نظري حين ولادته، ثم يمنحه الله ذلك عن طريق المجاري الإدراكية؛ أي أنه عن طريق الأذن والعين والقلب يحيط علماً بالعالم. و بالطبع فإن أول شيء يتعلمه أثناء تأليف القضايا العلمية هي الأوليات والبديهيات، وبعد تحصيل تلك البديهيات لديه القدرة على تحليل الأمور النظرية.

وفي الرسالة التي يكتبها أمير المؤمنين علي (عليه السلام) (في نهج البلاغة) إلى ولده الحسن المجتبي (عليه السلام) عبارة تدلل بوضوح - أيضاً - على الجهل الأول للإنسان وهي: «فتفهم يا بني وصيتي. فإن أشكل عليك شيء من ذلك فاحمله على جهالتك، فإنك أول ما خلقت به جاهلاً ثم علمت وما أكثر ما تجهل من الأمر، ويتحير فيه رأيك ويضل فيه بصرك ثم تبصره بعد ذلك فاعتصم بالذي خلقتك ورزقك وسواك وليكن له تعبدك وإليه رغبتك ومنه شفقتك»^(٢).

ومهما كان ظاهر هذا الحديث وتلك الآية يدل على رد رأي أفلاطون وأتباعه، إلا أن إبطال العلوم السابقة ليس ميسوراً بهذا المقدار وعن طريق ما مرّ؛ وذلك لأنه ورد استعمال «لا تعلمون شيئاً» في موردين آخرين من القرآن الكريم، في الأعم من الجهل والنسيان. أحدهما في نفس سورة النحل حيث يقول:

﴿والله خلقكم ثم يتوفاكم ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً إن الله عليم قدير﴾^(٣).

(١) سورة النحل، الآية: ٧٨. (٢) نهج البلاغة، الكتاب ٣١.

(٣) سورة النحل، الآية: ٧٠.

فعبارة «لكيلا يعلم بعد علم شيئاً» في هذه الآية أيضاً نكرة في سياق النفي إلا أن كلمة «بعد علم» قرينة تبين أن المقصود ليس مطلق اللاعلم، بل خصوص النسيان والإفراط.

وفي سورة الحج ورد هذا التعبير أيضاً:

﴿ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً﴾^(١).

ويظهر من هاتين الآيتين أن اللاعلم في القرآن الكريم يُطلق على ما هو أعم من النسيان.

وأما الآية المباركة في سورة الروم فتدل على أن التوحيد والخطوط العامة وخلاصة الدين مستقرة في روح كل إنسان:

﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾^(٢).

فمعرفة الدين إذن مخلوقة مع كل إنسان، أي إن ساحة القلب الإنساني ليست على نسق واحد تجاه النظرات المختلفة العلمية اصطلاحاً، بل إن الإنسان مخلوق بالفطرة التوحيدية، والعلم الذي يكون من نصيبه من الخارج هو لمجرد تفتح نفس العلم الفطري وتزهيره فحسب، يقول تعالى في سورة الشمس المباركة: ﴿و نفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها﴾^(٣) أي إن خلق النفس ليس كخلق الجسد فيكون تارة كاملاً ومستوياً وتارة ناقصاً وغير مستوي الخلقة، بل إن جميع النفوس الإلهية مستقيمة في الفطرة الإلهية ومستوية بالإلهام الإلهي، وإضافة

(١) سورة الحج، الآية: ٥.

(٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.

(٣) سورة الشمس، الآيتان: ٧-٨.

إلى هذه الآيات فهناك بعض الروايات التي تدلل على خلق الأرواح قبل الأبدان، ولكل منها اتجاهها أو نزوعاً خاصاً.

و بناءً على هذا، فإن إبطال كلام أفلاطون ليس أمراً هيناً وبسيطاً جداً ليكون ميسوراً للجميع من خلال الإستفادة من ظاهر آية واحدة أو الإستناد إلى ظهور رواية واحدة؛ لأن ظاهر الأدلة العقلية في هذا المجال مختلف، كما أن مقتضى الدليل العقلي متفاوت أيضاً ومن هنا فما ورد عن الجهل واللاعلم الإبتدائي للإنسان ينبغي أن يوزن ويقاس بالمعارف المسلمة الأخرى.

و إذا استطاع البرهان العقلي إثبات سابقة خلق الروح لا بالوجود النفسي بل بالوجود العقلي، ففي هذه الحالة يكون الوجود النفسي للروح الذي يستحيل سبقته على البدن، متحركاً من نشأة الطبيعة و ذلك بسبب جسمانية حدوثه؛ لهذا فهو جاهل في هذه الفترة بكل شيء، إلا أنه في نهاية حركته، وإذ يبلغ مرحلة التجرد، فسيقترن بالفطرة التوحيدية ويتنفع من مواده العقلية المقدمة على الزمان والسابقة على الأمور الزمانية. على هذا الأساس يمكن قبول تفصيل آخر أيضاً وهو أن العلوم الإلهية و الفطرة التوحيدية للإنسان ممتزجة و معجونة بالرأسمال والمنبع القبلي، أما ما يتعلق بالمسير الأفقي للأشياء فيتوسع ويمتد بالإستفادة من الوسائل العلمية، أي إنه قد يتعلم الإنسان كيفية الزراعة عن طريق التجربة والعلوم التجريبية لكن هذا العلم الإلهي بأن أصل الزراعة هو من ناحية الله تعالى يدركه بالفطرة، كما يقول تعالى: ﴿أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾^(١).

أو إنه قد لا يعرف الإنسان كيفية و مراحل ظهور وترعرع الجنين في الرحم، لكنه يفهم هذا المطلب بفطرته السليمة، وهو أن الله تعالى هو الذي خلقه، وهذه

(١) سورة الواقعة، الآية: ٦٤.

هي نفس الحقيقة التي يقول فيها القرآن الكريم: ﴿أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^(١). وكذلك، قد لا يعرف الإنسان كيفية تركيب عناصر الماء، لكنه يدرك بفطرته أنه هو الذي ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾^(٢).

وبالطبع فإن هذا البحث في: هل إن النفس روحانية الحدوث والبقاء - كما هو عليه الفلاسفة المشاؤون - أو إنها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء - كما يذهب إليه المتألهون من الحكماء - أو إنه ليس هناك أي حدوث لها - كما يُنسب إلى أفلاطون - هو بحث طويل وعريض لا يسع هذا المختصر تفصيله.

وعلى أية حال، فإن كلام أفلاطون ليس كلاماً يمكن اعتباره مردوداً بسهولة، بالاستفادة من بعض الظواهر النقلية، خاصة لو كان حديثه محمولاً على نشأة العقلية للروح، والذي قال به أو قبله الكثير من العظماء وعدّوا نشأة النفس في قوس صعود جسمانية الحدوث.

والخلاصة، فإن العلوم المتعلقة بالنظام الداخلي للأشياء أي كيفية ظهور الموجود من علله المادية و الصورية وكيفية ارتباط عناصره البسيطة والمركبة، يمكن الحصول عليها عن طريق البحث والدرس والتجربة و التحقيق، أما العلوم التي تعود إلى النظام الفاعلي والغائي للأشياء و التي تنظر إلى بداية ونهاية الأشياء أي مبدأ ومعاد العالم فهو معبأ في عمق وجود الإنسان، ولا ولن يكون أي فرد فاقداً لهذه المعرفة وهذا الإطلاع.



(١) سورة الواقعة، الآية: ٥٩.

(٢) سورة طه، الآية: ٥٣.

الفصل
الثاني عشر

طرق المعرفة

تؤدي الوسائل المختلفة إلى تعدد طرق المعرفة. هذه الطرق التي أُشير إليها في الفصل السابق، وإن كانت لها تقسيمات مختلفة، إلا أن كلاً منها - في الواقع - له دائرته الخاصة من المعارف، وبالتالي فهي تكمل بعضها الآخر.

شهادة المعصومين والطريق الخارجي للمعرفة:

لو انتهى الطريق الذي يسلكه القلب إلى شهود الحقائق الكلية التي يشهد بها الأنبياء و الأئمة المعصومون (عليهم السلام)، فلن يكون هناك أي احتمال للخطأ فيما يحصلون عليه - كما مرّ معنا - ذلك أنهم يشقّون طريقاً ويشاهدون حقيقة لا يردُّ فيها أي احتمال للخطأ.

و توضيح ذلك أن الشك يوجد حيث يتواجد شيئان لا شيء واحد، بحيث لو نُظر إلى أحدهما من بعيد احتُمِل انطباق الصورة الحاصلة في الذهن على أي منهما؛ فعلى سبيل المثال: لو كانت هناك مكتبة ولم يكن فيها سوى المصاحف، فإن أية نسخة يُنظر إليها من بعيد أو قريب لا يُشك في كونها مصحفاً، بل يُحكم عليها بذلك دون أي احتمال للخطأ. أمّا لو كانت المكتبة تضمّ كتاباً آخر ووقع النظر على أحدها من بعيد، فقد يَرِدُ الشك في كونه مصحفاً. وهكذا يبدو أن ظهور الشك منحصر في حالة وجود صنفين من شيء واحد، ولا يرد الشك في

حالة انحصار الشيء في صنف واحد أبداً. ونشأة المخلصين هي نشأة الحق الأصيل، إذ لا طريق للشيطان إليها كما يقول بنفسه: ﴿لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾^(١).

إن أقصى نشاط الشيطان وأعلى مستوى لتجرده هو تجرده الخيالي والوهمي؛ فالمشاهدات المتعلقة بعالم الطبيعة عُرضة لوسوسات الشيطان، وبالتالي يختلط فيها الحق والباطل؛ أما نشأة العقل والمشاهدات العائدة إلى العقل المحض فهي خارجة عن تصرف الشياطين؛ ولذا فإن شهود الحقائق السعي وفهم المفاهيم العقلية الأولية كلها معصومة عن الخطأ وعارية عن احتمال عدم المطابقة للواقع ومشاهد تلك النشأة يدرك دخوله في هذه الساحة و يدرك - كذلك - حقيقة ما يشاهد؛ ولهذا يقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ما شككت في الحق مذ أريته»^(٢).

وكما مرّ سابقاً، فإن كل مدركات المعصوم والمفاهيم التي تدركها قواه التابعة بعد ذلك والأقوال التي ينقلها هي ميزان ومعيار لكشف وفهم الآخرين.

وهذا المعيار العام هو ذات الطريق الخارجي للمعرفة بالنسبة لغير المعصومين. فالطريق الخارجي في الواقع هو نفس الطريق الداخلي بالنسبة للمعصومين، والذي هو نتيجة شهودهم وكشفهم القلبي.

وقد أوضح القرآن الكريم جواز تقليد ذوي القلوب أثناء تكريمه لمقامهم فقال: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^(٣). فالمستمع - هنا - شاهد وحاضر، أي إنه لو لم يدرك جيداً، أو أدرك ولم يؤمن، أو

(١) سورة الحجر، الآيتان: ٣٩ - ٤٠.

(٢) نهج البلاغة، الحكمة ١٧٥.

(٣) سورة ق، الآية: ٣٧.

آمن ولم يطع طيلة عمره، فهو مستمع غائب وليس بشاهد.

وقد قرن الله تعالى في كتابه بين هذا المستمع الشاهد ومن كان له قلب في الاستفادة من القرآن. فالآية الكريمة تقدم نموذجين كأهل للإنتفاع من الذكر الإلهي هما: من كان له قلب والمستمع الحاضر الشاهد.

فالأول أي صاحب القلب هو العارف الذي تتفجر الحكمة من جوانبه. وأما إلقاء السمع فهو الإصغاء إلى حديث الأول والامثال المقترن بالحضور، وهو الطريق الآخر للإنتفاع من الذكر الإلهي، وهو غير الإستماع الصرف لأن الأخير يشبه المطالعة و النظر المقترن بالدرس والبحث، والمؤدي إلى الإدراك المفهومي.

و بعبارة أخرى فإن إلقاء السمع هو تقليد الشهداء؛ وتقليد الشهداء ليس تقليد الفاهمين (المدركين)؛ فالأول يؤدي إلى مشاهدة الحقائق الإلهية، أما الثاني - إن استند إلى المباني البرهانية - فنتيجته فهم تلك الحقائق.

و لهذا، فإن الآية الكريمة، وبعد أن أوضحت أن التذكر الإلهي يخص من ألقى السمع، أضافت في وصفه: «و هو شهيد» أي أن المنتفع والمهتدي بالقرآن هو المستمع إلى حديث ذي القلب لي شاهد مضمونه، لا المستمع لحديث ذي القلب ليدرك معناه فقط.

و بالطبع، فإن ما يناله ذوي القلوب، لو وضع في قالب المفاهيم لكان حجة و ميزاناً للفاهمين الذين هم أهل الإستماع. ومع أن القرآن أمر بسؤال أهل الذكر، وبشّر الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، إلا أنه لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن حديث المعصوم (عليه السلام) لا يكون حجة في بيان العلوم العقلية ما لم يكن قطعياً من حيث الدلالة و السند؛ وكان صدوره في إفادة الحكم الواقعي فقط؛ وإلا ففي غير هذه الصورة فإن ما يكون مستنداً إلى الظواهر والأصول

العلمية فهو حجة في مقام العمل فقط ومجزٍ من أجل رفع التكليف.

تزكية النفس وطريق العقل:

إنّ ما ذكرناه نخصّ علم المعصومين حيث الشهود القلبي للحقائق الكلية والعقلية، أما غير المعصومين الذين يصلون مرحلة الشهود فإن طريقهم هو تزكية النفس وتهذيبها وكبح جماحها؛ إلا أنهم لا يبلغون مرتبة المخلصين، ذلك أنهم - وإن لم يقعوا ضحية الخطأ حين الشهادة و كشف الواقع - إلا أنهم يقعون في ذلك حين عودتهم إلى الحالة الإعتيادية و عند صبّ مكتسباتهم في قالب المفاهيم، ومن هنا كان عليهم أن يقارنوا بين ما حصلوا عليه وما عند المعصومين (عليهم السلام)، أو أن يستفيدوا من الميزان العقلي عند استحالة تحقيق الأسلوب الأول، أي عليهم ألاّ يعتبروا المشاهدات المخالفة للقوانين العقلية و القضايا البرهانية حجة ما لم تؤيدها وتعضدها تلك القوانين والقضايا.

فهنا يدعم العقل ما حصل عن طريق المشاهدة، أي إن البراهين العقلية معيار ووسيلة لشهود الإنسان المبتدئ، وهذا يعني أن البرهان العقلي علم آلي لمشاهدات السالكين طريق الكشف كالمنطق لأصحاب الفلسفة.

وهكذا تتضح العلاقة بين الطريق الخارجي للمعرفة وهو الوحي والإلهام وبين الطريقين الداخليين وهما طريق العقل وطريق التزكية و ترويض النفس، وكذلك اتضحت العلاقة بين هاتين الطريقتين الداخليتين.

طريق الحسّ و عدم استقلاله:

الطريق الرابع هو طريق الحسّ، وهو ليس طريقاً مستقلاً كما اتضح في الفصول السابقة، إذ لا يحظى بالقيمة العلمية منفرداً، وإن الذي يمنحه القيمة

هو المعرفة العقلية.

وقد ظن البعض أن الحسّ يمكنه - على الأقل - أن يكون معياراً لفصح زيف النظريات والفرضيات الذهنية الباطلة، غافلين عن أن نظرية إبطال الفرضيات بواسطة الحسّ - هي الأخرى - ليست إلا فرضية باطلة. إذ إن الحسّ ليس قادراً على إبطال أي فرضية.

و الدليل على ما مرّ: إن الحسّ يبين ما أحسّ به فقط، أما بطلان ما صنع في الذهن قبلاً أو نشأ عن طريق الإحساسات المتكررة فهو ممكن فقط عن طريق الاستفادة من قانونين عقليين لا يتأتيان عن طريق الحسّ؛ القانون الأول: هو استحالة اجتماع الوجود والعدم. والقانون الثاني: هو القانون الذي يصنعه علم المنطق بالاعتماد على القانون الأول، وهو أن الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية وأن السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية.

فلا القانون الأول يستحصل عن طريق الحسّ ولا القانون الثاني؛ مع أن إبطال أية فرضية أو قانون بواسطة الأمور المحسوسة يتم عن طريق هذين القانونين ويعتمد عليهما.

وبناء على هذا فإن الحسّ لوحده لا قيمة له على الإطلاق في تحصيل المعرفة. ولهذا السبب لا يعتبر ابن سينا - في تعليقاته - الحسّ طريقاً للعلم، بل يقول: «الحسّ طريق المعرفة»^(١)، ثم يضيف: إنه يجب التوصل إلى العلم بالحقائق إما عن طريق القوة العاقلة أو بواسطة القلب.

كما أن صدر المتألهين الشيرازي (عليه الرحمة) ينقل هذين الطريقتين عن أفلاطون. إذ كان أفلاطون يربي تلامذته بأسلوبين؛ أحدهما: الرياضة والتهديب.

(١) التعليقات، ص ٢٣.

والآخر: البرهان والإستدلال. فكان يربي مجموعة عن طريق الرياضة و التهذيب ليصقل مرايا قلوبهم فتتنظر إلى الجهة التي ينبغي التوجه إليها حتى يتلأأ فيها نور الحق كما كان يسعى بالطريقة الإستدلالية لتوجيه الطلاب نحو معرفة المطلوب بواسطة متابعة معرفة الحد الأوسط والعلاقة بينه وبين المطلوب وكيفية تنظيم القياس بشكل يوصل السالك إلى المطلوب.



الفصل
الثالث عشر

مراحل المعرفة

مراحل ومراتب المعرفة:

للمعرفة - وبما تمتلكه من وسائل وطرق - مراحل ومراتب تتفاوت فيها المعرفة، طبقاً للمباني الفلسفية المختلفة الموجودة حولها.

الحسيون والإتجاه الأفقي للمعرفة:

فالذين يمحرون المعرفة في محور الحسّ و التجربة يحددون المعرفة بالمراحل التالية:

١ - مرحلة المشاهدة.

٢ - الفرضية؛ أي الإفتراضات المختلفة التي تنشأ في الذهن حيال الأشياء المشاهدة. فبيان الفرضية تنتهي المراحل الثانية للمعرفة.

٣ - مرحلة العودة إلى الطبيعة واختبار الفرضية.

٤ - مرحلة العودة إلى الذهن ثانية؛ فإن طابقت الفرضية التجربة في المرحلة الثالثة فأن النتيجة الحاصلة في المرحلة الرابعة تبقى كقانون قطعي أو مؤقت.

وهذه المراحل الرباعية التي اعتبروها في العلوم كلها في مسار أفقي.

ولا يختلف الذهن لدى هؤلاء عن الطبيعة الخارجية، وليس للنشاطات

الذهنية - في نظرهم - ما يميزها عن الأمور المادية و الطبيعية؛ فهم يُخضعون النفس والروح الإنسانية و العواطف والمشاعر للبحث والتحقيق عن طريق هذه المراحل الأربع، كما هو الحال في الأمور الطبيعية.

و في الحقيقة، فإن أصحاب هذا المذهب ينظرون إلى الداخل مثلما ينظرون إلى الخارج، ولا يفرّقون بين الحركة من الخارج إلى الداخل والحركة من الداخل إلى الخارج.

الإستنباط العقلي والإتجاه العمودي للمعرفة:

يمكن للمعرفة الأفقية أن تنتهي إلى حركة عمودية فيما لو ثبت - في المرحلة الثانية من المراحل الرباعية الآتية - أن عمل الذهن مادياً على الإطلاق، بل هو عمل عقلي، وهو ما يبرهن عليه في المنطق بالتمييز بين القضايا الشخصية والقضايا العلمية.

القضايا الشخصية وعدم اعتبارها العلمي:

ليس للقضايا الشخصية أية قيمة علمية من وجهة النظر المنطقية، لأن القضية الشخصية قضية جزئية لها هويتها الخاصة. وتوضح ذلك: إن جزئية أي جزئي تصنعها الـ «ما هو» والـ «من هو».

فالـ «ما هو» عبارة عن الماهية النوعية للشيء، والـ «من هو» عبارة عن الكم والكيف والمكان والزمان والوضع ... الخ. فلو سلبنا «من هو» عن الجزئي لم يعد شخصاً بل يصير حقيقة كلية.

فمن خلال معرفة أمر مركب من «ما هو» و«من هو» معينة لا يمكننا - أبداً - الإحاطة بشيء آخر يختلف عنه في «من هو»، وإن كان يشترك معه في «ما هو» أي

إن القضية الجزئية - طالما كانت مقيدة بـ «من هو» - فإنها لا تصدق إلا على الشخص الخاص الذي له تلك الـ «من هو»، كما لا تتحقق إلا عن طريق ذلك الشخص أيضاً. ولهذا قالوا إن القضية الجزئية لا كاسبة ولا مكتسبة، ولهذا السبب أيضاً لا يمكن تناول القضايا الجزئية في العلوم.

إن الطريق الوحيد لمعرفة القضايا الجزئية هو الحس؛ وما يدرك عن طريق الحس يصدق على الشخص المعين فقط.

القضايا الشخصية و القضايا الجزئية:

لا بد أن نفرق بين القضية الجزئية التي يطرحها المنطق والتي هي في الواقع بمعنى الجزئي الإضافي وبين القضية الجزئية التي هي نفس القضية الشخصية، ففي العلوم تطرح القضايا الجزئية المسورة بـ «بعض» وأمثلة ذلك. ومثل هذه القضايا هي في الحقيقة قضايا كلية و تقابل القضايا الشخصية، لأن موضوعها الحقيقة الكلية وإن كانت محصورة بالـ «بعض».

فقد يكون الكلي مقابل الجزئي و كلاهما يعدان من المحصورات، وموضوع كل منهما كلي، لكن الاختلاف في السور. وقد يكون الكلي مقابل الشخصي والاختلاف في الموضوع لأن موضوع أحدهما كلي وموضوع الآخر شخصي، وتميز أقسام الكلي يكون بقرينة المقابل.

القضايا الشخصية و القضايا الخارجية:

النقطة الأخرى التي ينبغي الالتفات إليها أن هنالك فرقاً بين القضايا الشخصية غير المعتبرة في العلوم والقضايا الخارجية المعتبرة في العلوم؛ فالقضايا الخارجية - كما القضايا الحقيقية - هي في الواقع قضايا كلية بين موضوعها

ومحمولها ربط عليّ. وهذا الربط يوجب حل بعض المجهولات العلمية بواسطة هذه القضايا. وتقسم القضية إلى خارجية وذهنية و حقيقية يكون بنتيجة الربط الضروري بين المحمول والاعتبار الخارجي أو الذهني للموضوع أو الأعم منهما.

أما القضايا الشخصية فتكشف دائماً عن الأحكام الشخصية المقيدة بـ «من هو» الخاص.

إن كثيراً من المفكرين الإسلاميين وقعوا ضحية الخلط بين القضايا الخارجية والقضايا الشخصية، وخاصة في بعض المسائل الأصولية.

فالمرحوم النائيني وتلامذته هم من بين الذين عدّوا كثيراً من القضايا الشخصية ضمن القضايا الخارجية، فترى في كتبهم أن قضايا مثل «أكرم من في الصحن» الواردة بصيغة الأمر، أو «قُتِلَ من في العسكر» الخبرية التقريرية قد ذكرت كأمثلة على القضايا الخارجية. وهذا الإلتباس هو نفس الخلط الذي وقع في بعض أمثلة قسم المنطق من المنظومة للحاج الملا هادي السبزواري (رحمه الله). إن محدودية المعرفة بالمسائل المنطقية و الفلسفية هي التي أدت إلى انتقال هذا الخلط إلى كتب هؤلاء أيضاً.

إن إحدى الإنتقادات التي كان الإمام الخميني (رحمه الله) يوجهها باستمرار في مباحثه الأصولية إلى المرحوم النائيني، هو هذا الخلط الواقع بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية من جهة، وكذلك الخلط بين القضايا الخارجية والقضايا الشخصية من جهة أخرى.

وينبغي الإلتفات إلى أنه ليس المقصود بالقضية الحقيقية - هنا - الحقيقية مقابل الإعتبارية بل مقابل الخارجية وأمثالها.

و لدفع الإلتباس والخلط بين مجموع القضايا الشخصية والقضايا

الخارجية، يكفي الإنتباه إلى أنه ليس في عبارة «قتل من في العسكر» شيء سوى مجموعة من القضايا الشخصية؛ فبدلاً من أن نخبرنا صاحب التقرير عن قتل كل الذين كانوا في العسكر فرداً فرداً مع تفصيل طريقة قتل كل منهم كالإصابة بالشظية أو الرصاصة أو التسمم الكيماوي وأمثال ذلك، أخبرنا عن مقتلهم جميعاً بعبارة مختصرة.

في مثل هذه القضايا - وكما يلاحظ - ليس هناك أي ربط ضروري خاص بين محمول القضية و موضوعها، بل كل ما في الأمر وجود عدة قضايا شخصية لا يقبل أي منها البرهان، فلا يمكن الحصول على القضايا الشخصية عن طريق المعرفة العقلية أبداً، بل إنها تكتسب دائماً عن طريق الحس، على عكس القضايا الخارجية.

القضايا الشخصية والقضايا الحقيقية:

لموضوع القضايا الشخصية «ما هو» و «من هو» مختص به، وأما القضايا الحقيقية و التي هي القضايا المتداولة في العلوم فهي القضايا التي تنظر إلى طبيعة الأشياء وحقيقتها الكلية دون الالتفات إلى الوجود الخارجي أو وجود خاص له «من هو» محددة؛ وهي تبين الأحكام المتعلقة بـ «ما هو» الساري في جميع الأفراد فمعرفة القضايا الحقيقية كالقضايا الخارجية معرفة كلية تخضع للبرهان.

معرفة الأشخاص ومعرفة الكلي:

إن معرفة الأشخاص هي غير معرفة الكلي؛ فالمشتغل في إحصاء عدد القتلى في منطقة القتال إنما يضيف إلى معلوماته الشخصية فقط برؤية القتلى ومصارعهم، إلا أن نفس هذا الشخص عندما يقوم بتحليل أسباب الهزيمة أو النصر، يبحث

عن فهم أمر يختلف عن المعلومات المتفرقة؛ فالتحليل العلمي المقترن بالتجريد والتعميم والتجزئة و التقسيم، وأخيراً: التركيب والتحليل المنطقي ليس أجنبياً عن القضايا الشخصية الحسيّة؛ لأن نتيجة التحليل إن كانت كلية لادخل للحواس في مفرداتها، فهي إما أن تكون غير منطبقة على أي من المصاديق الخارجية في العالم، أو أنها تقبل الإنطباق على كل المصاديق والدليل على هذا أنه لو قطع الربط التحليلي الخاص بالأمور الشخصية فإن جميع الأمور الشخصية ستكون على حد سواء بالنسبة إلى نتيجة ذلك التحليل؛ وهذا الربط المتساوي إما أن يكون على نحو السلب الكلي أو الإيجاب الكلي.

و بناءً على هذا فإن لحواس الإنسان دوراً أساسياً وبناءً في معرفة المفاهيم دون أن يعني هذا أن نفس المفهوم الكلي أمر شخصي ومحسوس أيضاً.

الآراء المختلفة في تحقق معرفة الكلي:

للمذاهب الفلسفية المختلفة نظرات متفاوتة في كيفية ظهور المفاهيم الكلية. وكل من هذه النظرات تتناسب مع الأسس الفلسفية التي تشكل الأرضية التي يقوم عليها ذلك المذهب. وفيما يلي نشير إلى بعض منها بشيء من التحليل.

التغيرات الكمية للمفاهيم الشخصية وتحولها الكيفي إلى المفاهيم الكلية:

عدّ فريق من الماديين المنكرين للأمور الغيبية أن إدراك الكلي هو نتيجة للتعميم والتجربة الذهنية التي توجد عن طريق التغيرات الكمية و الكيفية في القضايا الشخصية.

و من وجهة نظر هؤلاء فإن تحول القضية الجزئية إلى كلية هو تحول الكم إلى كيف كما هو الحال في تحول الماء إلى بخار.

أدلة بطلان التغير الكيفي في المفاهيم الشخصية:

الدليل الأول: مخالفة الوجدان:

إن التحول الكيفي للمعرفة الشخصية إلى معرفة كلية يخالف ما يحسّه الإنسان في وجدانه؛ فعندما ندرك مفهوماً كلياً فإن هذا لا يعني أن الجزئي قد تحول إلى كلي لأننا لا زلنا نشعر بذلك الجزئي بجميع خصوصياته، ولهذا يمكننا أن نجعل نفس المفهوم الجزئي الذي كنا نعرفه من قبل موضوعاً للقضية ونحمل عليه المعنى الكلي الذي نفهمه فيما بعد؛ في حين أنه لو كان انتقال الذهن من الجزئي إلى الكلي على صورة مرور من الكمية إلى الكيفية لكان ينبغي انعدام تلك الصورة الجزئية بعد ظهور الصورة الكلية.

الدليل الثاني: لزوم السفسطة:

لو توصلنا بعد إدراك أمر شخصي إلى أمر مستقل آخر ففي هذه الحالة أولاً يكون ما أدركناه من قبل معدوماً بالنسبة لنا بسبب تبدله إلى غيره. وثانياً لا يكون لما ندركه في الحالة الثانية ارتباط بإدراكنا الأول، لأنّ هذا التحول مثل تحول الماء إلى بخار، وإن كانت له مادة مشتركة، غير أنه لم تعد هناك رابطة بعد تلاشي الصورة السابقة وظهور الصورة الجديدة.

وبنفي الارتباط بين المعارف الإنسانية وقطع الإتصال بين ما اكتسب عن طريق الخارج وما يدرك في الذهن لا يبقى شيء سوى السفسطة.

الدليل الثالث: ثبات العلم:

العلم - وكما مرّ في البحوث السابقة - أعم من أن يكون صحيحاً أو خطأ - لا يقبل التغير أبداً، بل إن ما يقبل التغير شيئاً: الأول: علاقة النفس بالعلم، والثاني: مطابقة العلم مع الخارج.

أما تغيير علاقة النفس بالعلم: فالمعمر - على سبيل المثال - بوسعه أن يقول: إنني ذهبت في صباي إلى المدرسة و تعلمت الموضوع الفلاني. وفي شبابي أدركت الفكرة الفلانية ثم توصلت إلى الفكرة المخالفة لها بعد ذلك. وفي كهولتي وجدت أساساً جديداً؛ وها أنا قد اكتشفت في شيخوختي زيف كل تلك الأفكار وخطئها واخترت لنفسي فكرة صائبة.

فكما تلاحظون أن جميع الأفكار موجودة في ذهن الإنسان بشكل ثابت، والمتغير الوحيد - في هذا المثال - هو تلك العلاقة بين النفس والعلم؛ فالنفس - ومن جهة كونها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء - تقوي علاقتها مع موضوع علمي يوماً وتعدّه حقاً، ثم تنهي تلك العلاقة القوية يوماً آخر وتقوضها.

و أما التغيير في مطابقة العلم مع الواقع الخارجي: فمهما كان العلم ثابتاً فإن تغير وتبدل المعلوم الخارجي - كونه أمراً مادياً - سيؤدي إلى التغير في مطابقة الفكر مع الخارج أيضاً.

إرجاع المفهوم الكلي إلى الفرد أو الخيال المنتشر ونقد ذلك:

يرجح مجموعة من المفكرين ظهور معرفة الكلي إلى ما يسمى في الفلسفة الإسلامية بالفرد أو الخيال المنتشر، واكتفوا في هذا المجال بتمثيل واحد وهو أن الكلي كسكة النقود المتداولة أو كختم يمكن تطبيقه على جميع الأشخاص.

وهو أمر لا يمكن أن يكون صحيحاً لأن حذف بعض الخصوصيات الشخصية لا يخرج المتبقي من حالة الشخصية أبداً. ولا يمكن حمل الأمر الشخصي على عدة أشخاص أبداً. والقضية الكلية هي القضية التي:

أولاً - لا تحمل معها أيّاً من الخصوصيات الشخصية.

ثانياً - على الرغم من افتقادها جميع الخصوصيات فإنها تناسب جميع الأشخاص وتحمل عليهم. وما أمكن حمله على الجميع من دون امتلاكه الخصوصيات الشخصية ليس أمراً يمكن توضيحه بالتشبيهات المذكورة، إلا على نحو التوسع للتسهيل على المبتدئين.

معرفه الكلي والاستنباط العقلي:

عندما يدخل الإنسان بستاناً فيه ألف شجرة فإنه يدرك حسياً بعينه ألف شجرة جزئية ومشخصة، ويصنع من تلك الألف شجرة ألف تصور خيالي ليستنبط في النهاية معنى كلياً هو غير الأشجار الألف.

هذا المعنى الكلي، تارة يدرك بصورة مضافة إلى تلك الصور المحسوسة أو المتخيلة، كما يتصور مفهوم شجرة شرقية أو غربية، وهذا هو معنى الموهوم الذي يرد الذهن بعد الخيال. وتارة - أيضاً - يدرك ذلك المعنى الكلي مجرداً عن جميع الإضافات، وهو نفس المعنى المعقول للشجرة الذي يحمل على جميع الأشجار رغم مغايرته لجميع صورها الشخصية.

و بظهور المفاهيم الكلية و التفكير العقلي يعرف الإنسان داخله بصورة أفضل أن داخله يختلف عن الواقع الخارجي فيرى للمفاهيم الكلية خواص غير مادية.

المفاهيم الكلية ليست حقائق مكانية و لا أموراً زمانية، وهذا يدل على أن الكليات لا مكان لها في خلايا المخ وأمثال ذلك بأي وجه من الوجوه، أي إن الإنسان - و على الرغم من أنه يدرك المفاهيم الكلية في ذهنه - يدرك - أيضاً - أن هذه المفاهيم ليست موجودة في مخه أو في خلايا أخرى من بدنه، لأن كل ما في عالم الطبيعة، ومنها خلايا الإنسان، لها خصوصيات زمانية ومكانية خاصة تمنع حملها

على أشياء أخرى.

فالمعرفة الرفيعة التي يحصل عليها الإنسان عن طريق المفاهيم الكلية في السير العمودي للمعرفة تمكنه - بالإضافة إلى المعرفة الكلية للحقائق الطبيعية - من التعرف على تجرد النفس، والأبعد من ذلك: التعرف على الحقائق العالية التي هي مبدأ الأمور الطبيعية و النفسانية، ومعادها. ننقل أدناه بعض الأمثلة عن ابن سينا:

الأول: بعد طي مباحث الطبيعي في النمط الرابع من الإشارات يلجأ ابن سينا إلى التحري عن الأمور العقلية عن طريق البحث في الأمور الحسيّة ويقول: إننا ندرك الحقائق الكلية غير المادية من متن الموجودات الحسيّة.

الثاني: وفي النمط الخامس من الإشارات أيضاً، وفي معرض رده على الكلاميين الذين يرجعون مناط حاجة المعلول إلى العلة هو حدوثه، ويرون الأمور المجردة غير الحادثة زمانياً غير محتاجة، يبحث في معنى الصنع والإبداع ويوضح بالتحليل العقلي للعدم السابق والوجود اللاحق والترتيب بينهما، العلة في ارتباط المعلول بالعلة و الذي هو الإمكان نفسه. وعن هذا الطريق يثبت المبدأ المجرد للممكن.

الثالث: وفي النمط الثامن من الإشارات، ومن أجل إثبات المعاد المعنوي بالتحري في المشاهدات اليومية يلجأ إلى إثبات اللذات العقلية، و يثبت عن هذا الطريق السعادة الأبدية للإنسان.

بناءً على ما مرّ، فعالم الطبيعة بالنسبة للمفكر القائل بالمعرفة العقلية آية وعلامة، لا تمكّننا من استنباط القواعد الثابتة و الأبدية الحاكمة عليها فحسب، بل وتعرفنا على تجرد الإنسان ومبدأ العالم ومعاده أيضاً.

المعرفة الأفقية و العمودية لعالم المخلوقات في القرآن الكريم:

بعد دعوته إلى معرفة الكون والدعوة إلى النظر في النظام الكلي يقسم القرآن الكريم ذلك النظام إلى الداخلي و الخارجي، ثم يعتبر عالم الطبيعة النظام الخارجي مبدءً للتفكير في سننه وقواعده الثابتة التي لا تتغير. وفي كثير من المواضع ورد الأمر بالنظر والتدبر بالطبيعة كآية و علامة، فقال تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١). وفي آيات أخرى أشار إلى التقسيم الداخلي و الخارجي فقال: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ ... أَفَلَا تَبْصُرُونَ﴾^(٢).

معرفة الطبيعة و الاستنباط العقلي منها في القرآن الكريم:

إن معرفة الطبيعة والأمور الطبيعية موضع اهتمام القرآن الكريم من جهتين: الأولى: نفس المعرفة الأفقية التي هي موضع اهتمام ونظر الماديين أيضاً.

الثانية: المعرفة العمودية للحقائق الأسمى التي تستنبط عن طريق التعقل في الطبيعة. ومن الآيات التي تناولت العلاقات العرضية في عالم الطبيعة، الآيات التالية:

١ - ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نَخْرُجُ مِنْهُ حَبًّا مَتْرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرَّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ. انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٣).

٢ - ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفٌّ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا

(١) سورة يونس، الآية: ١٠١. (٢) سورة الذاريات، الآيتان: ٢٠، ٢١.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٩٩.

جمال حين تريحون وحين تسرحون * وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم * والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون ﴿١﴾.

وكما نلاحظ، فإن القرآن الكريم لم يعرض المعرفة الأفقية للأشياء منفصلة عن المعرفة العمودية بل إنه ضَمَّنَ بيانه العلاقات العرضية بين الأشياء تحدث - أيضاً - عن العلاقة العمودية و مبدأ الخلق، وهو الله، وعرض المسائل بهذه الصورة لا تسعه مساحة الفكر المحدود للإنسان المادي.

إن القرآن، وعدا عن كونه يطرح المسائل الطبيعية المتعلقة بحياة الحيوانات يقول: ﴿ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها﴾ (٢). وفي مجال الأمور السماوية - أيضاً - يهتم القرآن بكلا الأسلوبين من المعرفة. يقول تعالى في سورة يس:

﴿والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم * والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم * لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ (٣).

وفي سورة فاطر، يرد الحديث عن المعرفة الأسمى فقط، وهي ما تحصل عن طريق النظر في نظام التكوين:

﴿إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً﴾ (٤).

(١) سورة النحل، الآيات: ٥ - ٨.

(٢) سورة هود، الآية: ٥٦.

(٣) سورة يس، الآية: ٣٨ - ٤٠.

(٤) سورة فاطر، الآية: ٤١.

فلن يكون بوسع مفكر مادي أبداً من خلال طيّه للمرحلة العرضية للمعرفة أن يستنبط مثل هذه المسائل عن طريق النظر في الطبيعة. إنه لا يستطيع - أبداً - أن يشاهد عن طريق الحواس أن زمام الموجودات بيد الله تعالى، ولا أن يدرك عمل الله في الهداية إلى الصراط المستقيم.

إن الإنسان المادي يشاهد حركة الطبيعة و منافعها صباحاً ومساءً ويستمتع ويتنفع بها فقط.

يستطيع المفكر المادي رصد حركة النجوم وتأثير كل منها على الآخر، أما حفظها من قبل الله فهو مالا يمكن إدراكه عن طريق الحس والاستقراء أبداً.

إن إدراك المعارف الغيبية وغير الطبيعية مستحيلة عن طريق المعرفة الحسية ما لم تقترن بالاستنباط العقلي. فعندما نؤمن بوجود الحائك عن طريق مشاهدتنا لفراش ناعم وثير وجميل فإن ذلك الحائك ليس شيئاً يمكن مشاهدته من خلال ألياف الفراش أو أصباغها.

وقد سبقت الإشارة إلى أن معرفة الروابط الأفقية للموجودات ليس شيئاً يمكن الحصول عليه من دون الاستنباط العقلي.

إن إدراك المفاهيم الكلية التي تستخدم في القضايا العلمية ممكنة فقط عن طريق الاستنباط العقلي، وإن لم تكن القضية مبرهنات عليها ولم تكن أكثر من فرضية. وإن نفي أو إثبات تلك القضايا يحتاج هو الآخر إلى قواعد عقلية أخرى توجد في مجال نقيض الموجبة الكلية أو السالبة الكلية.

المعرفة الإنسانية واستنباط السنن في آيات القرآن الكريم:

إن القرآن الكريم، ومن خلال الاعتبار الذي يمنحه للمعرفة الإستنباطية

والطولية و إضافة إلى دعوته إلى التفكير والتدبر في نظام الوجود الخارجي المتعلق بالموجودات (السماوية و الأرضية) فإنه يدعو الجميع إلى التفكير في دائرة المسائل الإنسانية، ويذكر بالسنن والقوانين الثابتة فيها، بل إن القرآن الكريم يولي اهتماماً فائقاً لهذا القسم من المعارف البشرية ويقدرها تقديراً خاصاً.

وفي آيات كثيرة يذكر القرآن الكريم الخصوصيات التاريخية للأفراد والمجتمعات البشرية و يدعو إلى التأمل في عاقبتهم.

﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل﴾^(١).

﴿قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾^(٢).

﴿قل سيروا في الأرض فانظروا عاقبة المجرمين﴾^(٣).

﴿وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين﴾^(٤).

فمن وجهة نظر القرآن الكريم جميع المجتمعات في حالة سير وسلوك.

إن الطرق التي تطويها الأمم تسمى بـ « السنن » وسالكها هو « المستن » وواضعها هو « السان ».

و السان للجميع وقائدهم ومرشدهم — في نظر القرآن الكريم — هو الله تعالى، فالقرآن الكريم، إضافة إلى تعريفه السنة وطريق الواصلين، فإنه يتحدث عن سنن المتخلفين وغير الواصلين.

(١) سورة الروم، الآية: ٤٢.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١١.

(٣) سورة النحل، الآية: ٦٩.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ٨٦.

فعند الحديث عن الضالين، يقول عن طريق الضلال الذي سلكوه ﴿وقد مضت سنة الأولى﴾^(١)، ﴿وقد خلت سنة الأولين﴾^(٢).

و عند الحديث عن الأنبياء والمهتدين، يقول عن سنة الرسل ﴿سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا﴾^(٣).

و في آيات كثيرة يتحدث القرآن الكريم عن السنن الحاكمة في المجتمعات البشرية كسنن ثابتة، ويقول: ﴿ولن تجد لسنننا تحويلاً﴾^(٤).

﴿فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾.

و التبديل هو تغيير القانون، أما التحويل فهو التدخل في تطبيقه، كان يكون العذاب من نصيب قوم فيجعل نصيباً لغيرهم. أو تكون نعمة لقوم فتعطى لغيرهم.

يقول الله تعالى إن أحداً لن يستطيع أن يحدث تغييراً في القوانين التي وضعناها لحركة المجتمعات البشرية، كما لا يستطيع أحد أن يتخلف عن تنفيذها. فالله أنشأ نظام الخلق كأحسن ما يكون - على أساس الحكمة و طبقاً لأسماؤه الحسنی - لم يغير فيه شيئاً، ولا هو يسمح لأحد بإجراء ذلك أيضاً.

و تعد بعض الآيات القرآنية القدرة الإلهية ضامنة لهذا النظام:

﴿ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا﴾^(٥).

﴿وما نحن بمسبوقين﴾^(٦)، ﴿وما أنتم بمعجزين﴾^(٧).

(٢) سورة الحجر، الآية: ١٣.

(١) سورة الأنفال، الآية: ٣٨.

(٤) سورة فاطر، الآية: ٤٣.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٧٧.

(٦) سورة المعارج، الآية ٤١.

(٥) سورة الأنفال، الآية: ٥٩.

(٧) سورة يونس، الآية: ٥٣.

إن الآيات التي تبين السنن الإلهية على قسمين:

الأول: تلك الآيات التي تدل بعد ذكر حادثة شخصية أن هذه المسألة بمثابة أصل عام جارٍ في جميع الأمم.

الثاني: تلك التي تتحدث عن سنة دائمية قبل ذكر الحادثة الخارجية، ثم تذكرها مصداقاً لتلك السنة. إذن، ما يسنّه الله ثابت وغير قابل للزوال. ومعرفة السنن التي دعا القرآن إليها لا تدرك بالحواس، بل هي مسؤولية التفكير والتعقل الإنساني.

السير العمودي للمعرفة و المعرفة الشهودية:

من يمتلك المعرفة الشهودية يرى ببصره حقائق و يسمع بأذنه كلمات مُحرم من رؤيتها و سماعها الآخرون، تماماً كما يحسّ الآخرون بحرارة النار أو يميّزون الأصوات المختلفة و يعرفون أصحاب تلك الأصوات والمعاني المرتبطة بها. فالذين يمتلكون المعرفة الشهودية يرون و يسمعون مناظر وأصواتاً مختلفة ولا يشكّون فيها.

إن أول نصيب للإنسان من المعرفة الشهودية ما يعرض له في حالة النوم من رؤى صادقة يشاهد فيها حقائق الماضي أو الحاضر أو المستقبل، تعود لمسافات قريبة أو بعيدة، الأمر الذي يدل على السمع و البصر الباطنيين.

و طبعاً، فإن تلك الباصرة و السامعة التي أدركت حقائق من هذا القبيل لا تختص بالإنسان النائم فقط، بل إن غير النائم أيضاً يستطيع مشاهدة الأشياء البعيدة عنه أو يشم رائحتها كما حصل مع يعقوب (عليه السلام) حين قال: ﴿إني لأجد ريح يوسف لو لا أن تفنّدون﴾^(١).

(١) سورة يوسف، الآية: ٩٤.

و هذا الإحساس لا يختص بالنبي يعقوب (عليه السلام) فالهاتف الذي سمعه الحر (رضوان الله تعالى عليه) في كربلاء، و النداء الذي سمعه الإمام الحسين (عليه السلام) وهو في طريقه إلى كربلاء حين استرجع. و الأعمق من ذلك ما سمعه و رآه سلام الله عليه عصر التاسع أو يوم العاشر من المحرم قرب خيام حرم آل الرسول (صلى الله عليه وآله) كله من هذا القبيل.

هذا الأصوات و المناظر ليست أموراً يكون للنوم دور فيها، بل كل من التفت إلى قلبه و أزال عنه الصدا و الرين أمكنه إدراك نبع هذه المعرفة و التعرف على العالم الخارجي عن هذا الطريق؛ إلا أنه و لما كانت روح الإنسان ضعيفة - في البداية - فإن الحواس الخارجية و اشتغالاتها الطبيعية تمنع و تحول دون إدراكها الباطني. و لذا فعند قطع الإرتباط مع العالم الخارجي أثناء النوم تكون الأرضية مهياة للسفر الداخلي، و إلا فإن السمع و البصر اللذين يمكنهما مشاهدة الحقائق في النوم هما مع الإنسان أيضاً في حالة يقظته.

فإذا قويت النفس لم تعد تزاحمها المشاهدات الخارجية بل تعينها على الشهود الداخلي. فصاحب القلب المهذب، و بمجرد ملاحظته في اليقظة لأيّ منظر، يشاهد الحقيقة التي تناسب ذلك المنظر و بغض النظر عن أي زمان فإنه يستشعر نسبياً متناسباً معه. و بعبارة أخرى: إن كل شيء من الأشياء الطبيعية لدى الإنسان المهذب النفس آية و مرآة تعرض حقيقة سامية من حقائق عالم الملكوت والجبروت.

مراتب و مراحل المعرفة الشهودية:

إن الذي يبدأ سلوكه عن طريق تزكية النفس و تطهير القلب يقطع منازل و مراتب و يحصل على مقامات.

في المرتبة الأولى يصبح الإنسان قادراً على معرفة أسرار عالم الملك، وفي هذا الطريق يحيط علماً بحوادث الماضي و مستقبل نشأة الطبيعة من دون أن يعاني مشاق تحصيل شرائط و أسباب المعرفة المفهومية التي تعود إلى المعرفة من بعيد.

و في مرتبة أسمى يفهم أسرار عالم الملكوت. و إدراك تلك الأسرار غير ممكنة للذين لم يبدأوا سفرهم من عالم الملك و لم يفهموا حقيقة سواها.

و المرتبة الأبعد من ذلك هي مرتبة الاستعداد للنظر إلى الجبروت، و أهلية النظر إلى عرش الله سبحانه و تعالى كما حدث لأشخاص من قبيل حارثة بن مالك.

كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يسأل أصحابه عند كل صباح: كيف أمسيتم و كيف أصبحتم؟ ليربهم على الاعتقاد بأن وقت المنام هو وقت الفراغ من عالم الملك و النظر إلى حقائق الملكوت.

و في صباح أحد الأيام، و عندما وصل الرسول (صلى الله عليه وآله) المسجد سأل حارثة بن مالك هذا السؤال فأجاب: لقد أصبحت موقناً. و عندما سأل الرسول (صلى الله عليه وآله) عن علامة ذلك قال: «كأنني أنظر إلى عرش الرحمن بارزاً».

و هذا المقام الذي هو مقام الإحسان هو مقام الذين و إن لم يروا الله و عرشه فهم يعرفونه و كأنهم يرونه بقلوبهم و يعلمون أنه سبحانه يراهم.

و في كتاب (الكافي) و في كتبنا الروائية الأخرى وردت أخبار كثيرة حول هذا المقام، فما قيل: «اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فاعلم أنه يراك»^(١) صاحب هذا المقام يعبد الله كأنه يراه، لكن التربة الأعلى من هذه الرتبة هي مرتبة مقام من يعبد الله و هو يراه حقاً و يرى نفسه في حضوره.

(١) أصول الكافي، ج ١، باب الرؤية.

و في نفس هذا المقام يقول الإمام علي أمير المؤمنين (عليه السلام): «أفأعبد ما لا أراه»^(١).

و هذا الحديث ليس كلاماً يمكن قوله لكل أحد. إنه بيان سيرة من لا زال ناظراً إلى الله. و من بلغ هذا المقام يرى في كل ما ينظر إليه آية و دلالة لله. أي إنه حيثما يولي وجهه يرى وجه الله، و يقول:

إن نظرت إلى البحر رأيت به بحر
وإن نظرت إلى الصحراء وجدت صحراءك
حيثما نظرت إلى الجبل أو السهل
أو التل شاهدت علامة و آية عنك

وهذا رشحة من الكلام الراقي لصاحب ذلك المقام الذي يقول:
«ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله و بعده و معه»^(٢).

و من كان من أهل المعرفة العقلية فإنه يستنبط المفاهيم الكلية بالنظر إلى الأمور الحسّية؛ لأن المفاهيم الكلية تمتاز بهذه الخصوصية و هي أنها و برغم مغايرتها للأمور الجزئية فإنها تحمل عليها جميعاً و تقترن بها أثناء الحمل و تمتزج معها. فمثلاً مفهوم «الشيء» إذا حمل على السماء أخذ لونها و إذا حمل على الأرض تلون بلونها، أي أن مفهوم الشيئية في السماء سماء و في الأرض أرض، لكن الإنسان يستطيع في المراتب العالية للمعرفة الشهودية أن يشاهد الحقائق الكلية التي تُحمل على الأفراد الجزئية على نحو الحقيقة دون أن تمتزج معها أو تكتسب لونها، بل إنه

(١) نهج البلاغة، حكمة ١٧٨.

(٢) هذا الحديث مرسل في كتب الحكمة و العرفان عن أمير المؤمنين (عليه السلام).

في أعلى مرتبة من الشهود يشاهد جميع الأمور متكثرة عن حقيقة واحدة.

و يقول أمير المؤمنين في وصف ذلك: «مع كل شيء لا بمقارنة، و غير كل شيء لا بمزايلة»^(١).

أي إنه داخل في جميع الأشياء من دون أن يمازجها، و خارج عن جميع الأشياء من دون أن ينفصل عنها. و تلك الحقيقة الواحدة هي الله الأحد الذي يقول عن نفسه في كتابه: ﴿هو الذي في السماء إله و في الأرض إله﴾^(٢).

أي إنه الإله الذي يوجد في السماء و الأرض من دون أن يتلون بأحدهما، بل بوجوده تكون السماء سماءً و الأرض أرضاً.

المعرفة من خلال الآي و الشهود القرآني:

المعرفة الحسيّة و الاستقرائية معرفة أفقية و عرضية نطاقها عالم الطبيعة و المادة. أما المعرفة الإستنباطية من خلال الآيات فهي معرفة تؤدي إلى اكتساب الحقائق الأسمى. و المعرفة من الآي القرآني على نحوين:

١ - المعرفة المستندة إلى الآيات الإعتبارية و العلامات الوضعية من قبيل اعتماد الأعلام الملونة بألوان خاصة كعلامات للدول، أو مثل العلامات التي توضع على كتف الضباط - في الدول المختلفة - إشارة إلى رتبهم العسكرية.

٢ - المعرفة المستندة إلى الآيات و العلامة التكوينية، و التي هي أعلى من الوضع و الإعتبار و الاصطلاح، و لا تختص بقوم أو بلد. و الآيات التكوينية بدورها على قسمين:

(١) النهج، الخطبة ١.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٨٤.

أ- الآيات و العلامات المحدودة و المقيدة مثل وجود العشب دليلاً على وجود الماء أو الدخان دليلاً على وجود النار أو الكتاب على علم كاتبه.

وهذا النوع من العلامات والآيات ليست مختصة بقوم دون آخرين ولا مستندة إلى وضع أو اصطلاح، إلا أنها محدودة و ظرفية أيضاً. فالعشب ما دام مخضراً فهو يدل على وجود الماء، و الدخان ما دام في وضع خاص فهو دليل وعلامة على النار، و الكتاب لا يدل على علم كاتبه إلا بعد أن تنضد حروفه بالشكل الصحيح. وعند تغير الأوضاع المذكورة لا يعود أي منها دليلاً على الماء والنار والعلمية.

ب- الآيات و العلامات غير المحدودة مثل كون السماء و الأرض آيتان من آيات الله. إن القرآن الكريم يدعو إلى المعرفة عن طريق الآيات و يقول إن جميع الموجودات في العالم هي آية و دليل على الله سبحانه، إلا أن كون العالم آية في نظر القرآن ليس أمراً اعتبارياً و لا أمراً محدوداً و مقيداً، بل إن جميع الأشياء في جميع الحالات حتى في حالة تغيرها و تبدلها، و حتى في الحالات المفترضة أيضاً علامات و آيات على الله سبحانه؛ لأنه و إن لم يتحقق المفروض في حالة الفرض إلا أن نفس الفرض موجود و اللوازم الفرضية للوجود المفروض ترى مترتبة عليه.

بناء على هذا، فليست ميزة القرآن هي في معرفة العالم و في قبول أصل المعرفة الاستنباطية و المعرفة من خلال الآي أو في تنظيم استدلالات خاصة مما يلتفت إليه الإنسان ابتداء. فهذه الأمور و إن كانت جميعاً تحظى بتأييد القرآن، إلا أن ما يختص به القرآن هو اعتبار جميع العالم و في جميع حالات و آنائه آيات وعلامات.

فجميع الخلق في التعاليم القرآنية ودلالة على الله، وهذه الآيات و العلامات

التي هي بالإستنباط العقلي فهم الحكماء، و بالمعرفة الشهودية مشهود العرفاء، تحظى بميزة و خصوصية أخرى أيضاً.

و هذه الميزة التي تختص بالمعرفة القرآنية هي أن كون الأشياء في العالم آيات لله ليس وصفاً مفارقاً أو لازماً لها، و لا هو خصوصية من الخصوصيات المفهومية الماهوية لها أيضاً بل كون الأشياء آية أمر داخل في متن هوية الأشياء و وجودها.

و توضيح الأمر: أن كون الأشياء آيات يتصور على أربعة أوجه:

الاول: أن يكون ذلك وصفاً مفارقاً لها، كالحرارة بالنسبة إلى الماء الحار.

الثاني: أن يكون ذلك وصفاً لازماً لها، كالحرارة للنار، و الزوجية للعدد.

و في هذين الموردين لا تكون الآية كامنة في ذات الأشياء لأن الوصف اللازم أو المفارق غير الذات و الذاتيات الموصوفة و خارج عنها. فإذا لم يكن الشيء آية و علامة في ذاته لزم أن يكون ذات ذلك الشيء مستقلاً و غير مرتبط بالغير، في حين أن الأشياء في ذاتها تدل على الله وفق المنظور القرآن.

الثالث: هو أن كون الشيء آية داخل في ذاته و ذاتياته الماهوية كالجنس والفصل اللذين هما في ماهية الشيء.

الرابع: هو أن يكون التدليل على الله و كون الشيء آية كامناً في عمق هوية الشيء.

و كون العالم آية لله ليس من القسم الثالث لأنه يلزم و الحالة هذه أن يكون وجود الأشياء و واقعها مستقلاً عن الله في حين أن كل شيء وفق المنظور القرآني هو آية و دليل في هويته و وجوده على الله. و بما أن وجود هوية كل شيء أمر بسيط فإن كل شيء يدل بتمام حقيقته على الله تعالى و يكشف عنه؛ فالماهية ليست سوى حكاية عن الوجود الذي هو نفس الكينونة.

و هكذا، فإن موجودات العالم ليست أشياء لها ربط أو إضافة، أو إنها علامات نحو الحق، بل هي عين الربط و الإضافة و عين آيات الله و علاماته، كما أن الله تعالى ليس شيئاً مستقلاً و غنياً بل هو عين الاستقلال و الغنى. و على أساس من هذه النظرة يقول القرآن الكريم ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾^(١).

و هذا المستوى هو الأفق القرآني الرفيع الذي اختص به الرسول (صلى الله عليه وآله) و أوصياؤه الكرام (عليهم السلام) أي إنه وحده (صلى الله عليه وآله) و الذين تربوا في مدرسته و على يديه فقط يمكنهم أن يدركوا هذه الحقيقة و يمتلكوا البصيرة التي تجعلهم إذا نظروا بها إلى كل ما في الوجود لم يشاهدوا سوى الله تعالى.

و من كان في هذا المستوى الرفيع ثم نظر إلى الأشياء من هذه القمة يرى من خلال مشاهدته لسعة و شمول و لا تناهي وجه الله أن لا شيء موجود سوى وجهه، فإن من بلغ هذه المرحلة أدرك المقولة العميقة و الدقيقة لمولى الموحدين أمير المؤمنين علي (عليه السلام): «مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة».

و ذلك هو السر المكنون، لكن المشهور و المشهود لأهل هذا المقام، و هو أنه لا شيء في العالم سوى الله و سوى وجهه الكريم. و هذا بمعنى أن سلب الممازجة مع الأشياء عن الله هو في الواقع لانتفاء الموضوع لا لانتفاء المحمول.

و بناء على هذا، فإن قيل: هو الذي في السماء إله و في الأرض إله دون أن يأخذ لون شيء منهما، فلأن الذي هو من أهل المشاهدة يرى أنه لا يبقى للسماء أو الأرض لون بحضور الله فكيف يستقر لون من عالم الإمكان على مقام كبريائه!!

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

إشارة:

قد يقال: كما أن طرفي النقيض ينتفیان عن مقام الماهية و لا يستلزم سلب أحدهما ثبوت الآخر، فإن مسألة كون الأشياء آيات أم لا هي أيضاً كذلك، أي إنه لا يلزم من سلب ذاتية الآية و أن الأشياء آيات في مقام الذات، أن تكون مستقلة و أن توصف بالاستقلال و لا تكون آيات.

ورداً على هذا الزعم نقول إن الفرق بين الماهية و الوجود هو أن مرحلة الذات منفصلة عن الواقع في الماهية؛ فلذلك يمكن إصدار الحكم بتفكيكها والقول إنه و إن كانت الماهية في الواقع الخارجي ليست خالية من أحد الطرفين، ولكن في مرتبة الذات لا يؤخذ أي من طرفي النقيض فيها بعنوان تمام الذات أو جزء منه. أما الوجود فليس كذلك؛ لهذا فإن مقام ذات الوجود هو عين مرتبته الواقعية و إن لم يكن الوجود في مقام الذات آية فهو كذلك حتماً في مقام الواقع، وسيكون بالتالي مستقلاً، و لذلك فإن سلب هذه الصفة، و هو كون الشيء آية عن هوية وجودية ملازمة لإثبات استقلالها.



الفصل
الرابع عشر

أساس المعرفة

علم المعرفة و المعرفة الشهودية للنفس:

طالما كان الإنسان في المحور العرضي للمعرفة أسير الإدراكات الحسيّة - كما أشير إلى ذلك آنفاً - فهو يعرف نفسه مثل الأمور الطبيعية و المادية.

بعد هذه المرحلة، و حين يصل الإنسان حدود المعرفة العقلية في مسار المعرفة العمودي، فمع معرفته للأمور العقلية يرى نفسه أمراً ثابتاً، و واحداً مجرداً من الأمور الحسيّة و المادية و مغايراً لها؛ أي إنه يرى نفسه مستقلاً عن الأمور الطبيعية و المادية.

أما في مرحلة المعرفة الشهودية فيزول التفاوت و الاختلاف بين معرفة الداخل و الخارج، لكن الإنسان في هذه المرحلة يرى العالم الخارجي رؤيته للعالم الداخلي.

أي إنّ من يستطع أن يطهر قلبه و يجد طريقه إلى مادة الداخل و ينظر إلى العالم ببصيرته و يستمع إليه بواعيته، يرّ الطبيعة آية و مرآة للملكوت في المرحلة الأولى، و بالمشاهدة في الملكوت يرى جميع الأشياء ذاكرة لله عز و جل و مسبّحة له. و بعد ذلك و في مرتبة أعلى يرى الملكوت - أيضاً - مجرد مرآة تعرض تسبيح الله و تقديسه فقط، لا مجموع الذكر و الذاكر.

و هكذا نلاحظ أن مراتب المعرفة ترافق و تلازم المعرفة النفسية و مراحلها. و نستنتج من ذلك أنه: كما ترتبط كيفية نظرة الإنسان إلى العالم بكيفية معرفة الإنسان و طريقة نظرتة إلى المعرفة، فإن كيفية معرفة الإنسان - أيضاً - ترتبط بالمعرفة النفسية له، بل إن لها جذوراً في كيفية المعرفة النفسية.

و توضيح هذا المطلب هو أنه قد أوضح الآخرون جيداً: إن النظرة الكونية لكل أحد ترتبط بنظريته في المعرفة. فالذي يرى المعرفة محدودة بالحواس ينكر الأمور المجردة عن المادة في المعرفة الكونية و يعتبرها مستحيلة و غير ممكنة. أما الذي يرسم دائرة أوسع للمعرفة من حدود الحواس فنظرتة إيجابية تجاه الأمور المجردة و غير المادية في المعرفة الكونية.

و ما نستنتجه من هذا أن النظرية المعرفية لكل شخص لها جذر في معرفته النفسية، أي كيفما يعرف المرء نفسه تتناسب معها معرفته للمعرفة وتعريفه لها؛ والدليل البرهاني على هذا الترابط أنه و كما تنتهي المعرفة الكونية إلى طرق المعرفة وبالتالي إلى التعرف إلى المعرفة، فإن نظرية المعرفة - هي الأخرى - تنتهي إلى معرفة ذات الباحث في المعرفة لأنها الوصف الذاتي لها؛ و بعبارة أخرى بما أن المعرفة وصف ذاتي لنفوسنا، فطالما لم نتعرف على نفوسنا بشكل جيد لن نصل إلى المعرفة الحقة أيضاً.

إن معرفة النفس - و كما ذكرنا سابقاً - ليست أمراً يمكن الحصول عليه عن طريق المفهوم أو البرهان الحسولي، و ذلك لأن المفهوم أمر كلي، و النفس أمر شخصي و جزئي. كذلك فإن المفهوم غائب و النفس حاضرة و لا يكون الكلي عين الشخص أبداً و لا الغائب عين الشاهد.

إن من ينشد معرفة نفسه عن طريق المفاهيم التصورية و التصديقية غافل عن هذه الحقيقة و هي أنه يقطع هذا الطريق في ظل طريقة معرفة نفسه ذاتها. على

سبيل المثال: إن الذي يثبت نفسه عن طريق الفكر أو فعل آخر لن يصل إلى نتيجة أبداً ما لم يكن قد أضاف ذلك الفكر إلى نفس الإدراك أو اعتبر ذلك الفعل متعلقاً بنفسه. وبناء على هذا، فإن الإنسان أول ما يجد نفسه و يعرفها قبل كل عمل و قبل الحصول على أية فكرة حصولية. ولهذا، كلما تقدم المرء في طريق معرفة نفسه عن طريق مفاهيمها و آثارها ابتعد أكثر عن حقيقة نفسه الواقعية. فإن الصور الذهنية كلما ازدادت غطت على العالم نفسه في المرتبة الأولى و زادت على حجبها، لتكون في المرتبة اللاحقة حجاباً عن معرفة العالم. فها لم يتحرر الإنسان من قيود التصور و التصديق و المفاهيم الذهنية، لن يصل إلى المعرفة الحقيقية لذاته و التي هي الجذر و الأساس في معرفته و نظرتة للمعرفة.

نظرية المعرفة و تغييراتها في الآيات القرآنية:

بتعميق الإدراك الحضوري و المعرفة الشهودية للنفس تتغير نظرية المعرفة لدى الإنسان ونظرتة الكونية. واستناداً إلى هذه الحقيقة، نرى القرآن الكريم يكشف عن مراتب المعرفة لدى الإنسان متناسبة مع مراتب غفلته وحضوره، ويتحدث عن الحقائق التي يشاهدها الإنسان في هذه المراتب. وفي استعراضه لهذه الحقائق - أيضاً يستخدم لغة تتناسب وثقافة الناس الذين يخاطبهم ونوع المعرفة التي يمتلكونها تجاه أنفسهم والكون. فعلى سبيل المثال وفي حديثه عن الجبال ومصيرها يوم القيامة وظهور الحق يتحدث بعدة أساليب، فيقول: ﴿ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً﴾^(١) أو يقول: ﴿وتكون الجبال كالعهن المنفوش﴾^(٢) وكذلك يقول: ﴿كلا إذا دكت الأرض دكا دكا﴾^(٣).

(١) سورة طه، الآيات: ١٠٥ - ١٠٧. (٢) سورة القارعة، الآية: ٥.

(٣) سورة الفجر، الآية: ٢١.

إن فهم هذه الطائفة من الآيات ممكن و ميسر للجميع؛ لكن هنالك طائفة أخرى من الآيات تحدث فيها القرآن بلغة مغايرة فقال: ﴿وسيرت الجبال فكانت سراباً﴾^(١)، فأشكل فهم مثل هذه الآيات على المفسرين، فقدّر بعضهم في الجملة مضافاً أو مضافاً إليه و قال بعض آخر بالمجاز.

ما المقصود من تحول الجبال إلى سراب؟ و هل إن هذا التحول مختص بالجبال؟ أو إن السماء و الأرض و ما فيها سيبدل إلى سراب؟ أو إن الجبال كانت سراباً في الأصل الماضي، كما تدل عليه لفظة «كانت»، و إن يوم القيامة ظرف لظهور هذه الحقيقة فقط؟ أو إن «كانت» هنا بمعنى «صارت» و إن الجبال ستصير سراباً بعد أن كانت حقيقة؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة لا تيسر إلا حين يتضح أن هذه الآية هي ترجمان لمشاهدة و كلام من لا يرى جميع الموجودات و من بينها الجبال التي هي الأثقل و الأبرز في عالم الطبيعة سوى ظهور الحق؛ فهو حيثما ينظر و من أية جهة لا يرى سوى وجه الله، و في النتيجة يحقق معنى هذه الآية:

﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾^(٢) فهو يجد للوجه من السعة بشكل يستغرق «أين» و «التولية» و «التوجه» جميعاً أيضاً، ويعلم أن ذات الله هو ذلك البحر اللامتناهي الذي تشق أمواجه الفكر و الشهود معاً. ولهذا فلا الحكيم قادر على التحليق - بفهمه - في أوج «لا يدركه بُعد الهمم ولا يناله غوص الفطن» ولا العارف يرى بشهوده أعماق تلك الذات التي يقول بشأنها أعظم الأنبياء وأكبر الأولياء: «ما عرفناك حق معرفتك»^(٣) أي إن سواك ليس أهلاً لأن يعرف ذاتك كما يجب، فكان

(١) سورة النبأ، الآية: ٢٠. (٢) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

(٣) هذا الحديث مرسل في كتب الحكمة و العرفان.

من لطفك على العباد ورحمتك أن حذرتهم من ذلك: ﴿و يحذركم الله نفسه﴾^(١).

إن ما يعرف اذن هو وجه الله الدائم اللامتناهي. وإن من يستطيع - إلى جانب معرفة نفسه - النظر إلى وجه الله ليسمع في الخطاب الإلهي ﴿لمن الملك اليوم﴾ الجواب الإلهي ﴿الله الواحد القهار﴾ لأن عظمة الوجه الكريم تكشف له زيف و سرايية الأشياء الأخرى، وإن صمديته تعالى تُظهر له افتقار وخواء كل شيء غيره؛ و عندها لا يفهم - هذا السامع بأذن قلبه - المقصود من قوله تعالى: ﴿نحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ فحسب بل يشاهد حقيقة هذا الكلام الرفيع أيضاً ﴿واعلموا أن الله يحول بين المرء و قلبه﴾^(٢) أي إن الله أقرب إلى الإنسان من حقيقة الإنسان لأن القلب تمام حقيقة الإنسان. و اذن فوجه الله كما هو حاضر في أصل الخطاب و الجواب هو حاضر في سماعه و استماعه أيضاً.

الغفلة عن الذات و العمى عن الله:

إن من لا يمكنه معرفة وجه الله اليوم فهو أعمى تجاه الله و إن كان غافلاً هو عن ذلك، و عند الاحتضار و الموت تتمزق ستر الغفلة و تتغير نوع معرفة الإنسان لنفسه، فيرى بدخوله عالم البرزخ صورته الملكوتية و أعماله، و يشاهد ذات الصورة الملكية بصورة أوضح في يوم القيامة ﴿يومئذ يوفيه الله دينهم الحق ويعلمون أن الله هو الحق المبين﴾^(٣). و هكذا، فإن جميع الناس، حتى أولئك الذين كانوا غافلين عن عميهم في عالم الطبيعة المادي، سيترفون غداً بتلك الحقيقة ويقولون: ﴿ربنا أبصرنا وسمعنا﴾^(٤).

غير أنه ينبغي الالتفات إلى أن أولئك الذين كانوا في الدنيا عمياً سيشحرون

(١) سورة آل عمران، الآيتان: ٢٨ و ٣٠. (٢) سورة الأنفال، الآية: ٢٤.

(٣) سورة النور، الآية ٢٥. (٤) سورة السجدة، الآية: ١٢.

يوم القيامة عمياً أيضاً ﴿و نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾^(١) ﴿إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾^(٢). ولهذا تراهم، بعد أن اعترفوا بسمعهم وأبصارهم يسألون: ﴿رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى﴾^(٣). هذا السؤال و ذلك الاعتراف دليل على أنهم يتبهنون ويعون - آئذٍ - أصل المبدأ و المعاد، أما عما هم فهو حرمانهم من النظر إلى وجه الله وجماله و رحمته الواسعة التي وسعت كل شيء. فهؤلاء الذين لم يكونوا يرون في الدنيا إلا ما هو مظهر لغضب الله و لم يكونوا يؤمنون ففي الآخرة أيضاً له يشاهدون سوى الغضب الإلهي.

فما يشاهدون هو ظهور جلال الله تعالى الذي به يعترفون، و حرارة النار التي كانوا ينكرونها. أما أولئك الذين كانوا يشاهدون في الدنيا مظاهر رحمة الله فهم مصنون في الآخرة عن غضبه و عن زفير جهنم و شهيقتها التي يمتد لحيها لفراسخ؛ حتى إنهم ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ * لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ﴾^(٤).

نسيان الله تعالى و الإنسان، الإلهي:

العمى و بعد الإنسان عن الله عمى و بعد من طرف واحد، و يحصل ذلك نتيجة غفلة الإنسان عن نفسه، فإذا انتبه الإنسان إلى نفسه - كما مرّ سابقاً - فإن نفسه ستكون مرآة لا تنفصل معرفتها عن معرفة الله. و بسبب هذه الوحدة المتناسكة كانت الغفلة عن الله موجبة للغفلة عن النفس. يقول الله سبحانه في

(١) سورة طه، الآية: ١٢٤.

(٢) سورة المطففين، الآية: ١٥.

(٣) سورة طه، الآية: ١٢٥.

(٤) سورة الأنبياء، الآيتان: ١٠٢ - ١٠٣.

هذا الصدد: ﴿و لا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾^(١).

أي إن جزء نسيان الله هو الإنساء والإغفال الإلهي، والإنساء الإلهي هو بمعنى أن الإنسان الغافل عن الحق ينسيه الله نفسه أيضاً. بمعنى أن القهر الإلهي يتسبب في نسيان الإنسان نفسه؛ و من أنساه الله نفسه لم يعرف عبوديته و لم يدرك ربوبية الحق تعالى.

و عن أهمية معرفة النفس و الاهتمام بالسير فيها، و عظمة ارتقاء تلك المنازل، يقول تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون﴾^(٢).

و بالطبع، فإن الإنسان لا يكون مهتدياً ما لم يؤدّ جميع وظائفه الفردية والاجتماعية، و منها الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و في هذه الحالة لو اختار البعض رغم وضوح الحجة طريق الضلالة فلن يضر المهتدين المجاهدين العارفين شيئاً.

و في مقابل الإنساء الإلهي و الذي هو نتيجة نسيان الإنسان لله؛ هنالك الإشهاد الرباني الذي ورد في سورة الأعراف المباركة: ﴿و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾^(٣).

و قد مرّ شرح هذه الآية و كيفية أخذ الميثاق ضمن البحوث المتعلقة بمعرفة النفس الشهودية.

نما مرّ يتضح، أن الإنساء الإلهي هو المقصود من نسيان الله تعالى للإنسان

(١) سورة الحشر، الآية: ١٩.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١٠٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

الوارد في مثل قوله: ﴿فاذكروني أذكركم﴾ فإن لهذه الآية مفهوماً و منظوقاً، فمنطوقها: ﴿فاذكروني أذكركم﴾ و مفهوما (إن تنسوني لا أذكركم). و قد ورد هذا المفهوم في سورة التوبة: ﴿نسوا الله فأنسيهم﴾^(١).

فنسيان الله الوارد في الآية المتقدمة هو في الواقع يعود إلى نفس الإنشاء الإلهي. و مما يؤكد هذا، الأدلة العقلية و النقلية في هذا المجال.

والبرهان العقلي على أن المقصود من نسيان الله إنساؤه العبد هو أن النسيان الحقيقي محال على الله، لأن الله هو الشهود المحض، و لا يجتمع الشهود مع النسيان و إلاّ لزم اجتماع النقيضين.

وأما الدليل النقلى فالآيات الكريمة ومنها قوله تعالى: ﴿وما كان ربك نسيا﴾^(٢).

و قوله تعالى في سورة طه: ﴿قال فما بال القرون الأولى * قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى﴾^(٣).

ومن الآيات الأخرى التي يمكن الاستدلال بها في هذا المجال قوله تعالى:

﴿ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء و لا أصغر من ذلك و لا أكبر إلا في كتاب مبين﴾^(٤).

وعلى أساس هذه البراهين لا يبقى مجال للشك في أن نسيان الله هو نفس

(١) سورة التوبة، الآية: ٦٧.

(٢) سورة مريم، الآية: ٦٤.

(٣) سورة طه، الآيتان: ٥١ - ٥٢.

(٤) سورة يونس، الآية: ٦١.

الإنساء الذي مر؛ بمعنى أن الإنسان لو نسي الله سبحانه فإن الله سينسيه ذكر نفسه أيضاً. و المراد من ذلك أن الله تعالى يجعله غافلاً عن نفسه، و هذا مظهر الغضب الإلهي المستمر و المتواصل إلى يوم القيامة.



الفصل
الخامس عشر

شروط المعرفة وموانعها

لكل من وسائل المعرفة و مراحلها المختلفة شرائط وموانع خاصة؛
فشروط الرؤية هي سلامة العين ومراعاة المسافة المناسبة و صفاء الجو
والضياء وأمثال ذلك، وموانعها أمور من قبيل الغبار والظلمة و الحجاب وغير
ذلك. ويتوفر الشروط الضرورية وانتفاء الموانع يمكن للعين أن تؤدي عملها في
الرؤية.

القوة العاقلة - هي الأخرى - بحاجة إلى فضاء صاف ونظيف وخال من
ضباب الوهم والخيال. فبعد توفر الشروط وارتفاع الموانع ينبغي تحديد جهة
التفكير وما هو المطلوب، واستخراج الحد الأوسط الذي يناسبه. وبتوفير
المقدمات اللازمة والاحتراز من الاستقراء الظني والتمثيل التخميني ... الخ،
تتكمّل الشرائط الداخلية لعمل القوة العاقلة.

للقلب أيضاً موانعه وشرائطه الخاصة. عمل القلب هو مشاهدة الحقائق
الكلية على شكل أشخاص خارجية، وتحقيق هذه المشاهدة بصقل القلب
وتجلية. فالقلب - كالمرآة - بحاجة إلى الصقل والجلو لتصحيح مساره ووجهته،
إضافة إلى تخليصه مما علق به من شوائب وأدران. و قد أشار القرآن الكريم في
آيات كثيرة إلى شرائط المعرفة و موانعها.

تقوى الله هو الشرط الأساس للمعرفة في القرآن الكريم:

يقول الله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^(١).

هذه الآية الكريمة مع إطلاقها لا تختص ببيان شرط المعرفة العرفانية فقط، بل تشمل شرط المعرفة البرهانية أيضاً، بمعنى أن التقوى مؤثر في فهم العقل وفهم الشهود على السواء؛ فالإدراك الصحيح للمفاهيم الذهنية، ورؤية الحقيقة الغيبية تتحقق في ظل التقوى.

ومفاد هذه الآية أعلاه أصل كلي تؤيده الآية التالية أيضاً إذ يقول تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾^(٢)؛ فالتقوى - في أي عمل - يضاعف رزق الإنسان ونصيبه في نفس ذلك العمل، أي لو اتقى الإنسان في المعاملة مع الناس ولم يطفف ولم يحتكر ولم يغش، فإن الله سبحانه وتعالى يضاعف له ويبارك منافعه المعاشية. ولو راعى الإنسان التقوى العلمية، أي لم ينسب الابتكارات العلمية للآخرين إلى نفسه - أولاً - وكان أميناً في نقل آراء الآخرين وأفكارهم ومعتقداتهم - ثانياً - ولم يشرح مسألة للآخرين ما لم يتحقق منها - ثالثاً - وأن يتقبل ما ثبت له بالبرهان ويرضخ له ويعترف به، ولا يركن إلى المغالطة والجدل تجاه منافسه ... فإنه سينجو من المضلات العلمية والعقبات التي تواجهه في حلها.

و شمول هذه الآية بالنسبة لقسم العلم الشهودي مشهود وواضح هو الآخر، وقد أراد البعض حملها على هذا القسم فقط، لكن إطلاقها يستوعب الفرق المفهومي ويشمل الفرق العيني أيضاً، أي إنها تشمل معيار البرهان كما تشمل ميزان العرفان أيضاً.

(١) سورة الأنفال، الآية: ٢٩.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ٢.

حب الدنيا المانع الأساس عن المعرفة:

كما أن تقوى الله هو الشرط الأساس للمعرفة، فإن حب الدنيا هو المانع الرئيس عنها. ولهذا ورد في الروايات: «حب الدنيا رأس كل خطيئة»^(١).

كما ورد المعنى في تعبير آخر: «رأس كل خطيئة حب الدنيا»^(٢).

و ليست محبة الدنيا المانع الوحيد للإنسان عن الصلاح العلمي، بل قد يكون العلم أيضاً سبباً في ضلال الإنسان وفساده.

صدأ القلب وعوامله في القرآن الكريم:

لقد أشار القرآن الكريم في مواضع عديدة إلى موانع المعرفة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(٣).

أي إن علّة عدم رؤيتهم الحقائق الدينية هو أنّ أرواحهم مغطاة بستر الذنب الذي هو الرين وصدأ القلب. فما كسبه هؤلاء هو ذلك الغبار والدرن الذي غطّى صفحات قلوبهم الشفافة.

و يشير قسم آخر من الآيات إلى بعض الأعمال التي يؤدي ارتكابها إلى تراكم الرين والصدأ على القلب، ومنها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنِّي يَصْرَفُونَ﴾^(٤).

و المقصود أن هؤلاء جماعة كانوا يأتون إلى النبي (صلى الله عليه وآله) لغرض

(١) أصول الكافي، باب حب الدنيا والحرص عليها.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) سورة المطففين، الآية: ١٤.

(٤) سورة غافر، الآية: ٦٩.

الجدل ولكي يقولوا كلامهم فقط، ولا يستمعون لحديث آخر. يقول الله تعالى عنهم في آيات أخرى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِلَّا فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ﴾^(١).

ينشأ الجدل من الكبر، و الكبر درن يجعل صفحة القلب الشفافة سوداء مظلمة. فإذا أغبرت المرآة فقدت قدرتها على الإنعكاس فلا تظهر الأشياء في صفحتها. ولو كانت لها القدرة على مشاهدة نفسها - فرضاً - فإنها ستفقد هذه القدرة أيضاً بعد اغبارها.

جاء الصدا وتطهير القلب:

كما أن صدا القلب يمنع عن معرفة المفاهيم البرهانية و الحقائق العرفانية أيضاً، فإن تطهيره يعد من الشروط الضرورية للمعارف المذكورة.

و حيث يذكر القرآن الكريم حكم الطهارات الثلاث (الوضوء و الغسل والتيمم) يشير إلى دورها في التطهير الباطني للإنسان:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ، مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٢).

فكما هو ملاحظ إنه ختم حكم الوضوء و الغسل والتيمم بقوله:

(١) سورة غافر، الآية: ٥٦.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦.

﴿يريد ليظهركم﴾، فهل هذه ختمة للآية كلها وتلخيص لحكمتها أم إنها تعود إلى القسم الأخير من الآية فقط؟ وفي كلا صورتين تشمل التيمم الذي هو الحكم الأخير من الأحكام المذكورة في الآية. وبناء على هذا فإن معنى ذلك إننا شرعنا التيمم وتعفير الوجه واليدين بالتراب لغرض تطهيركم، وهو ما يدل بوضوح على أن المقصود من التطهير في هذا القسم ليس التطهير الصحي والطبي، لأن ذلك يشمل التطهير بالماء فقط، أما التمرغ في التراب فلا يدخل فيه حتماً.

ولهذا عدّوا السجود من أفضل حالات الصلاة و عدّوا الذكر المختص بها أفضل الأذكار، فبالسجود يهوي الإنسان إلى الأرض وكلما هوى أكثر أدرك عظمة الله تعالى أكثر. فبقدر ما يذل المرء نفسه في الركوع يدرك الله تعالى؛ والذكر الذي يناسب هذه الحالة هو تسبيح وتحميد الله تعالى بالعظمة «سبحان ربي العظيم وبحمده».

أما في السجود الذي هو نهاية التذلل والإنكسار فيرى الإنسان نهاية العظمة والعلو لله تعالى و كان الذكر الذي يناسب السجود هو «سبحان ربي الأعلى وبحمده» و هو أسمى من ذكر الركوع، لأن الإنسان في هذا الذكر (في السجود) يسبح الله بكونه الأعظم والأعلى. وليس التفاوت في معنى هذين الذكرين بأن الله كان قبل قليل كبيراً وعظيماً، و صار الآن أعظم وأعلى، بل بمعنى أن الإنسان عرف عظمة الله وأدركها أكثر بهويه أكثر وتواضعه وتذلله في حالة السجود.

التجافي عن دار الضرر والصعود نحو النور:

برفع الموانع وتبديد الحجب يجد المرء القدرة على النهوض والصعود نحو

الله.

فالشرط الأول للحركة نحو الله هو الإستعداد للنهوض والإرتقاء، وهو ما يعبر عنه بالتجافي، لأن التجافي هو جلسة التهيؤ للنهوض مباشرة، ومن ذلك حالة التجافي في التشهد على هيئة نصف جلسة.

و قد ورد في دعاء الإمام السجاد (عليه السلام) ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان المبارك الذي كان يستمر في قراءته حتى الصباح قوله: « اللهم ارزقني التجافي عن دار الغرور ».

و يقول الله تعالى عن الذين هم من أهل التجافي: ﴿ تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً و مما رزقناهم ينفقون * فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ﴾^(١).

إذا تجافى الإنسان توفّرت له القدرة على العمل الصالح، و إذا قام بالعمل الصالح تحقق له الصعود إلى الحق: ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ﴾^(٢).

أي ما لم يحقق الإنسان شرط الحركة و يبدأ بها فلن يجد سعادة التمتع برفع الله و صيرورته مظهراً لله رفيع الدرجات: ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾^(٣).

و من يتحرك نحو الحق يثبتته الله في ذلك الطريق: ﴿ و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾^(٤).

(١) سورة السجدة، الآيتان: ١٦ - ١٧.

(٢) سورة فاطر، الآية: ١٠.

(٣) سورة المجادلة، الآية: ١١.

(٤) سورة العنكبوت، الآية: ٦٩.

إخلاء الكفار والمنافقين إلى الأرض:

و كما أن الإنسان يرتقي ويصعد إذا تجافى، فإنه سيبتلى بالجهل وينتهي به الأمر إلى النفاق والكفر لو أخلد إلى الأرض.

يقول تعالى عن كيفية ظهور النفاق لدى المنافقين: ﴿ فَأَعْقِبْهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ وَمَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾^(١).

و المستفاد من هذه الآية أن نتيجة الذنب الذي ارتكبه المنافق هو ذات النفاق الذي يبتلى به إلى يوم يلقاه بالموت أو يوم القيامة دون أن يقرن بالتوبة. فالذنب الذي تورط به المنافقون هو ذات التخلف عن العهد الذي قطعوه على أنفسهم مع الله. و إن الميثاق الذي يأخذه الإنسان على نفسه مع الله هو على رأس كل المواثيق. يقول الحق: ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ﴾^(٢).

و عند الحديث عن أخذ الميثاق من بني آدم (في سورة الأعراف) اتضح كيفية أخذ هذا الميثاق، وعُلم أنه ميثاق مضمّر في عمق النفس الإنسانية. ومن فطن إلى نفسه فإنه يستمع إلى الميثاق ورده الإيجابي. أما الغافل عن نفسه فهو بصدد الحصول على ما كتب في صفحة روحه من تفسيرات الآخرين وما كتبه عنه.

و ما ورد في القرآن الكريم بشأن المنافقين له ما يشبهه بشأن الكفار أيضاً: ﴿ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السَّوْءَ أَنْ كَذَبُوا بآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ ﴾^(٣).

و يختلف سيدنا الأستاذ العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية عن

(٢) سورة يس، الآية: ٦٠.

(١) سورة التوبة، الآية: ٧٧.

(٣) سورة الروم، الآية: ١٠.

المشهور بين المفسرين. فقد ذهب الجمهور إلى أن إعراب «أن كذبوا...» اسم «كان» مؤخر وكلمة «سوأى» مفعول مطلق لبيان نوع الفعل في جملة «الذين أساءوا» أي: كان التكذيبُ بآيات الله عاقبةَ الذين أساءوا السوأى.

أما ما يذهب إليه العلامة فهو أن «أن» هذه - في قوله «أن كذبوا» - تعليلية، و «السوأى» خبر «كان» و التقدير: «إن السوأى كانت عاقبة الذين اساءوا» لأنهم «كذبوا بآيات الله». فعبارة «أن كذبوا» تعليل للخبر.

و هذا أيضاً يؤدي نفس المعنى المشهور لكنه يمتاز بذكر علة الحكم، وهو أكثر وقعاً في النفوس.

وبناءً على هذا، فإن المنافقين الذين أخلدوا إلى الأرض مبتلون بفكرهم ونفاقهم نتيجة الذنوب والمعاصي التي ارتكبوها. أي إن الحجب تؤدي بالإنسان أخيراً إلى الجهل والعمى وكبائر الذنوب والمعاصي و هو النفاق والشرك.





معيان المعرفة

مقياس الخطأ والصواب في مقام الثبوت والإثبات:

مسائل المعرفة جمة من أهمها تبين المقياس الثبوتي للمعرفة الصحيحة أو الخاطئة، وكذلك تحليل الميزان الإثباتي لمعرفة الصحيح من الخطأ؛ فالنظريات المختلفة التي تعرض من قبل مفكرين متعددين في حالة واحدة، أو من مفكرواحد في حالات متعددة، تهتّىء الأرضية لإثارة السؤال التالي: أي من هذه النظريات حقة وأياها باطلة؟ و تهتّىء المقدمة أيضاً لإثارة هذا السؤال الآخر وهو: ما هو طريق تمييز الحق عن الباطل؟

و لما كانت المعارف المختلفة لشيء واحد تختلف فيما بينها - أحياناً - ولكن يمكن الجمع بينها، فإن أرضية هذين الباحثين المذكورين - في هذا الفرض - لا يُدركان على نحو الضرورة. وأحياناً يكون الاختلاف شديداً بحيث يكون الجمع بينهما مستحيلاً، فتتضح - عند ذلك - ضرورة طرحهما جيداً.

القسم الأول: هو معرفة الأوصاف المتعددة لشيء واحد، إذ تكون كل معرفة ناظرة إلى وصف من أوصاف ذلك الشيء المعلوم؛ ولهذا السبب لا يمكن إدراك لطافة الإنسجام الموجود في هذه السلسلة من المعارف، إذ يمكن أن يكون للشيء الواحد عوارض وأوصاف متعددة تكون متعلق المعارف المختلفة. وتكون المعارف بأجمعها صحيحة.

والقسم الثاني: المعارف المختلفة و المتباينة عن الشيء الواحد وحيثيته الواحدة. إذ بها أن محور جميع المعارف المتعارضة - في هذه الحالة - هو الشيء الواحد فعندئذ تبرز أرضية ضرورة تلك المسألتين؛ إذ يستحيل الجمع بين المتناقضين كما يستحيل ارتفاعهما، بل لابد من أن يكون أحدهما حقاً في مقام الثبوت والآخر باطلاً. وكذلك يكون أحدهما صواباً في مقام الإثبات والآخر خطأً. وهكذا تتضح ضرورة طرح المعيار الثبوتي وعرض الميزان الإثباتي.

و بالطبع فإن كل معرفة بحاجة إلى هذين المطلبين المذكورين، إلا أن ضرورتها تلمس عند تعدد المعرفة المتعارضة عن الشيء الواحد.

معيار المعرفة و أسسها:

محور البحث الحالي هو تعيين المعيار الثبوتي لصحة المعرفة أو سقمها؛ ولأن تفسير كل حكم متفرع على البحث الدقيق لموضوعه، فإن تحليل معيار الصحة والخطأ في المعرفة التي تدور حول وصف من أوصافها ليس ممكناً من دون الالتفات إلى حقيقة المعرفة، كما أن التعرف على حقيقة المعرفة ستكون رهن النظرة الكونية وفي ضوء (معرفة المعلوم).

إن توضيح المعيار الثبوتي للصواب والخطأ سيكون متعسراً من دون تذكّر معنى المعرفة، و كذلك من دون الالتفات إلى دائرة المعلوم، ولذا اقتضى التذكير بالمطلبين التاليين:

الآراء المختلفة حول حقيقة المعرفة:

المطلب الأول هو أن حقيقة المعرفة - كما مر معنا - هي الحكاية عن المعلوم وكشف شيء آخر هو متعلق المعرفة (المعرفة - كشف الحقيقة والحكاية عن

الواقع)، إلا أن البعض لا يعتبر المعرفة سوى وسيلة للإنتفاع من متعلقها أعم من الإنسان والعالم، ولا يلحظ أهمية دورها في الكشف عن الواقع أبداً، ويحصر دورها وعملها في كونها وسيلة نفعية فقط - سواء كان كشفها عن الواقع صحيحاً أم لا - إذ يمكن أن يكون لفرضية خاطئة نفس الأثر النفعي الذي تتعده فرضية صحيحة، لأن ذلك الأثر النافع لا يختص بأي من تينك الفرضيتين، بل للجامع بينهما.

و أساس هذا التفسير هو الخلط بين الوسيلة و الهدف، أي إن العلم هو وسيلة للإنتفاع من الإنسان والعالم، لا إن المعرفة الحقيقية لا تكون سوى وسيلة للإنتفاع، بل إن حقيقة العلم هي كشف الواقع، وإن الكشف عن المعلوم هو المقوم الذاتي له.

و لازمة هذا التفسير المغلوط هو: (أولاً) إن العلم الذي لا فائدة عملية منه يعتبر فاقداً للمعييار الثبوتي للصحة و السقم، نظير فكرة أزلية العالم وأبديته، لأن هذا النوع من المعارف ليس له أي أثر عملي في الخارج، أي إنه لا استعمال له في المسائل التجريبية من قبيل الطب والصناعة كي يكون حقاً إن كان مفيداً في العمل أو يكون باطلاً إن لم يكن كذلك.

(ثانياً) إن كل ما كان نافعا في العمل فهو حق وإن لم يطابق الواقع، وكل ما لم يكن نافعا فهو باطل وإن طابق الواقع، إذ إن الواقع ليس معياراً للعالم وفق هذا التفسير، كي يكون التطابق أو عدم التطابق معه معياراً للصحة أو الخطأ، بل إن المعيار الوحيد لصحة الأفكار وخطئها هو مردودها العلمي، فمثلاً: بعض المسائل الرياضية التي لا أثر لوجودها الخارجي كالأشكال الهندسية (بناء على تركيب الأجسام من الذرات الصغيرة) تعتبر صحيحة وحقّة لأن لها استعمالاً خارجياً كالشكل المكعب للغرفة والفرش وأمثالها. فمع خلو كل من هذه الأجسام

من التكعيب الهندسي إلا أن الفكر الرياضي بشأنها اعتبر حقاً و صواباً لأن لها أثراً عملياً.

(ثالثاً) ولازمة هذا التفسير أيضاً أن لا يكون هناك فرق بين العلوم النظرية والعلوم العملية، أي إن معرفة المسائل النظرية من قبيل المسائل الطبيعية والرياضية لا تختلف عن معرفة المسائل العملية كالأخلاق والحقوق، في حين أنه لا يمكن إنكار الفرق الجوهرى بين هذين الصنفين من المعارف. وإن المعيار الثبوتى للحق والباطل في العلوم العملية هي فائدتها الحقيقية في بلوغ الكمال الإنسانى أعم من الفرد والمجتمع. وإذا كان المعيار الثبوتى لصحة وسقم العلوم النظرية فائدتها في مقام العمل حتى لو كان ذلك العمل هو رفع الإحتياجات المادية وليس الوصول إلى الكمال الإنسانى، فإن محذور عدم التفريق بين العلوم النظرية و العلوم العملية يصبح لازماً.

والخلاصة أن رأى هذا الفريق، الذي يبحث في جميع المعارف بمنظار عملي تفريط عن النظرة المتوسطة العادلة، كما أن رأى الفريق الآخر، الذي ينظر إلى جميع المعارف بمنظار فكري فقط ومن دون أي التزام عملي، أو إقامة وزن للعلوم العملية كالأخلاق والحقوق - وإن لم يصرح بذلك - هو الآخر إفراط وابتعاد عن حد الاعتدال العلمى.

الآراء المختلفة حول نطاق العلوم:

المطلب الثانى هو أن حقيقة المعلوم نطاقاً واسعاً ولا ينحصر في نطاق عالم الطبيعة و المادة؛ إلا أن البعض اعتبر الوجود قرين المادة، وأن كل شيء خلو منه لا نصيب له من الوجود. وعلى هذا، فالمعرفة الصحيحة - عندهم - هي أن تكون الفكرة مطابقة للموجود المادى خارج الذهن، وأن الأفكار التي تدور في عالم

العقل أو المثال هي أفكار خرافية وليس لها مصاديق في الخارج، كي تكون حقة في حالة الإنطباق عليها، أو باطلة في حالة عدم الإنطباق. ولازمة هذا التفسير المغلق الناتج عن النظرة الضيقة للعالم هي:

أولاً: ما أشير إليه من خرافية المعارف الغيبية، وبطلان خلود المسائل الأخلاقية وكذا الالهيات المحضة و أمثالها.

ثانياً: افتقاد المعيار في بعض المسائل الرياضية التي لا مصداق لها في الخارج المادي، كما أن المعقولات المنطقية الثانية ستكون فاقدة لمعيار الصحة والبطلان أيضاً، لأن أياً منها ليس له مصداق مادي، إلا أن تفسر جميعها بنحو يكون لها أحكام المعقول الأول فتطبق حينئذ مع الواقع الخارجي أو تكون جديدة بالتطابق معه.

و بالطبع، فإن بعض الأشكال الهندسية تنطبق على الجسميات الذرية الصغيرة، وهي من هذه الجهة تحظى بوجود المعيار الثبوتي للصحة والخطأ، إلا أنها تواجه صعوبة عصية على الحل في البحث الثاني، والذي يتناول تحديد الميزان الإثباتي للصحة والخطأ.

تعريف حقيقة المعرفة كمنتج للواقع:

فريق آخر لا يتحمل عناء أي من هاتين المسألتين المهمتين المطروحتين في عالم المعرفة، لا مسألة تبين المعيار الثبوتي للحق والباطل، و لا مسألة تحيل ميزان المعرفة الصحيحة أو الخطئة، لأنهم لا يعتبرون حقيقة المعرفة هي الكشف عن الواقع بل يزعمون أنها تنتج الواقع أي إن الواقع هو الذي يكون مورد القبول العلمي لأصحاب الفكر، وليس للواقع نصيب من الوجود من دون فكر المفكرين أبداً، بل إن كل ما يحظى بالقبول العلمي لعلماء عصر ما فسيكون هو الواقع.

و هذا المعنى من الواقعية النسبية هي غير نسبية الواقعيات المتحولة والمتغيرة، إذ يكون لأصل الواقع وجود في تلك الحالة - بغض النظر عن أفكار ورؤى أهل النظر والمعرفة - وإن كان يتحول. لكن الواقع - في هذه الحالة المفترضة - هو ذلك الذي يتعلق به أفكار أصحاب الفكر. و على أساس هذا الافتراض سوف لن يتخلف أي فكر جماعي عن الواقع لأن واقعية كل أمر تتعلق بمعرفة العلماء و تنتج عنها، و لن يكون الناتج مختلفاً عن منتجته أبداً. إذن، فالتطابق بين العلم والواقع حاصل دائماً يستتبع المعيار الثبوتي والميزان الإثباتي معاً. و بالطبع، ففي مسألة موازنة فكرة فرد مع مورد توافق المفكرين، تطرح مسألة الميزان والمعيار الإثباتي.

و قد تشبه هذه النظرية بالإجماع المطروح لدى أهل السنة - أي إن حجية الإجماع في نظر علماء الشيعة ليس على أساس موضوعية الإجماع ذاته بل من جهة كونه كاشفاً عن الواقع وعن رأي المعصوم (عليه السلام). إلا أن حجية الإجماع في نظر علماء السنة هي على أساس موضوعية الإجماع ذاته. أي إنه لو اتفق علماء المسلمين في عصر ما على حلية شيء ما، فإن ذلك الشيء هو حلال - في الواقع - لأن صرف اتفاق العلماء هو عين الحقيقة. ولو اتفق علماء المسلمين في عصر ثانٍ على خلاف الاتفاق السابق، فإن حقيقة العصر الثاني هي الحكم الثاني ذاته الذي يخالف الحكم الذي كان محل اتفاق علماء العصر السابق. وبالتالي فإن حكم الله في العصر الأول كان شيئاً، و في العصر الثاني شيء آخر. هذه النظرية يطلق عليها علماء الأصول «نظرية التصويب» ويسمى الداهبون إليها بـ «المصوبة».

النقاط التي في أصل المطلب ومقارنته بالإجماع من وجهة نظر السنة. وكذلك المطالب التي تدور حول أصل حجية الإجماع من نظرهم، وبما لا يخرج عن حدود هذا البحث هي:

أولاً: على فرض صحة إسناد هذه النظرة إلى فريق من المفكرين وأنه ليس هناك أي واقع وراء اتفاق أهل النظر، بل إن محور اتفاقهم هو عين الواقع «كالقرعة في المورد الذي لا يكون هناك واقع أصلاً لا أن له واقعاً لكنه مجهول، إذ كل ما نتج عن القرعة في الفرض الأول فهو الواقع ذاته لا أمانة عليه» فإن لازمة ذلك هو الخلط بين المسائل التكوينية و المسائل الاعتبارية إذ يمكن اعتبار الإجماع أو الأغلبية معياراً للحق في القوانين والمقررات الوضعية والاعتبارية لكن ذلك غير ممكن في المسائل النظرية كالمسائل الطبيعية و الرياضية التي لا يختلف واقعها بوجود الإنسان والمجتمع وعدمه، و لا يجوز اعتبار الواقع تابعاً لاتفاق الأفراد.

ثانياً: إنه وإن كان هنالك اختلاف واسع في حجية الإجماع من وجهة نظر أهل السنة أنفسهم من حيث النفي و الإثبات - أولاً - ومن حيث الإطلاق والتقييد - ثانياً - ومن حيث الإختصاص بإجماع الصحابة أو أهل الحرمين أو أهل الكوفة والبصرة - ثالثاً - ... الخ، إلا أن محدودية ادعاء القائلين بحجية الإجماع - والذين هم غالبية علماء السنة - تتضح من طريقة استدلالهم.

فإنه وإن لم يكن اعتبار الإجماع لديهم من جهة دخول المعصوم (عليه السلام) في جميع المجمعين أو رضاه وكشف رأيه من خلال اتفاق الآراء، وهو يفتقد الطريقة من هذه الجهة؛ إلا أن سلب الطريقة النسبية لا تستلزم إثبات الموضوعية الذاتية بحيث يكون مجرد الاتفاق دليلاً على صحة المورد المتفق عليه - كما هو الحال مع قول الله تعالى أو الرسول (صلى الله عليه وآله) - الذي هو حق من جهة كونه كذلك، أي صادراً عنهما، فيكون الحق هو ما كان محل اتفاق أهل النظر كما كان الحق ما قاله الله تعالى أو الرسول (صلى الله عليه وآله)، بل إنهم يشبتون للإجماع طريقة من قبيل طريقة التواتر المعتبر لدى الجميع أو القياس والاستحسان المعتبرين لديهما، إذ قد استدلوا على اعتبار الإجماع، فضلاً عن الآيات العديدة - التي لا تدل أي منها

على حجية الإجماع - وبغض النظر عن الأحاديث المعتبرة - التي فيها علامة الجعل والدس والتزوير من حيث السند، وغير صحيحة من حيث الدلالة و المتن. وعلى فرض صحة سندها ومتنها فليس لها مصداق خارجي لأن اتفاق جميع أفراد الأمة الإسلامية ليس متحققاً على أمر سوى الأصول العامة والخطوط الأصلية للدين - فقد استدلوا بالدليل العقلي - الذي هو من منابع الإستنباط - أنه يستحيل على علماء عصر واحد لهم رؤى مختلفة و يقيمون في أقطار مختلفة أو يتفقون على أمر باطل وكاذب ومن دون أن يكون لهم سند من قرآن أو حديث.

والإستدلال أعلاه، وإن كان ناقصاً لأنه، و على فرض حصول اتفاق الجميع، فإن احتمال اتفاق الجميع على الكذب منتفٍ عادة ... نعم؛ لكن الصيانة من خطأ المجموع لا يكون ثابتاً إذ يمكن أن يكون الجميع قد أخطأ. فإنه بالطبع سيكون حجة في حالة حصول الوثوق والطمأنينة العقلانية. لكن حجته - في هذه الحال - حاصلة باعتبار الوثوق، لا باعتبار موضوعية نفس الإجماع.

والغرض أنه يتضح، أن حجية الإجماع لدى علماء أهل السنة، وبشهادة استدلالهم العقلي هو من جهة الكشف عن الواقع، نظير القياس والإستحسان اللذين هما من وسائل الكشف عن الواقع - أيضاً - دون أن يكون لهما موضوعية في ذاتيهما.

في ذيل الآية الكريمة ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^(١) يقيم الإمام الرازي دليلين على حجية الإجماع. دليله الثاني أن الألف واللام في لفظ المعروف والمنكر يفيدان الإستغراق ومقتضى ذلك: الأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر. وإذا كان الأمر كذلك فإن إجماعهم حجة. وهذا الإستدلال على الإجماع

(١) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

يعطي جنبه طريقية للكشف عن الواقع.

ثالثاً: بناء على التصويب، فإن رأي كل مجتهد صحيح ولا يحتاج إلى انضمام آراء الآخرين، لأنه يتبع اجتهاد المجتهد، نظير القرعة في المورد الذي (لا واقع له أصلاً لا أن له واقعاً ولكنه مجهول). وبناء على هذا الاعتبار لن يكون للإجماع علاقة بمسألة التصويب. أي إن رأي كل مجتهد صحيح على أساس التصويب، لا إنه حيث تحقق الصواب فهو بناء على قاعدة تصويب المصوبة حتى يقال بما أن الإجماع حجة إذن فهو على أساس التصويب.

رابعاً: إن التشبيه بالتصويب (أي تشبيه أصل مطلب بعض المفكرين الغربيين بالتصويب الإسلامي) منوط بأن يكون التصويب بذلك المعنى الذي أشير إليه، أي إن رأي كل مجتهد هو عين الواقع. أما لو كان التصويب بمعنى المعذورية و سقوط التكليف والذنب فإن التشبيه المذكور لا يكون صحيحاً.

وفي ذيل الآية ﴿وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١) يقول الإمام الرازي: استدلل بعض المتقدمين بهذه الآية على أن كل مجتهد مصيب في الأصول، لا بمعنى أن اعتقاد كل منهم مطابق للواقع، بل بمعنى سقوط الذنب عن المخطيء الذي تبين أن رأيه كان خاطئاً.

إن قضية حجية الإجماع لدى السنة والذي قالوا فيه «هم الأصل له وهو الأصل لهم» ترافقها قصة السقيفة الساسية وأمثالها، ولم يكن لديهم دليل قرآني واضح أبداً.

(٢) سورة النساء، الآية: ١١٥.

كما يقول الإمام الرازي في ذيل الآية المذكورة: نُقل أن الإمام الشافعي سُئل عن الآية التي تمثل الدليل القرآني على حجية الإجماع، فأكمل قراءة القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد الآية المذكورة في سورة النساء (الآية: ١١٥)، حيث تشير الآية إلى أن اتباع غير سبيل المؤمنين يؤدي إلى العذاب مما يدل على أن طريق المؤمنين حق.

وبالطبع فإن انتقادات كثيرة وردت على هذا الاستدلال، حيث قام المفكرون الأصوليون سنة وشيعة بالتحقيق حوله. إلا أن الذي يتضح من هذه القصة كيف أن القرآن يدرس بالتهام والكمال ثلاثمائة مرة، ومن قبل أحد كبار قادة المذاهب من أهل السنة، من أجل تحميل ظاهرة سياسية على الدين وتبرير سياسة سقيفة بني ساعدة وإلا فلو كانت حجية الإجماع أمراً دينياً مبرهنأ عليه ومفروغاً منه، ولها قاعدة أصيلة في الدين يمكنها الصمود بوجه نص الغدير وسائر النصوص الكثيرة من الرسول (صلى الله عليه وآله) لتحتم أن آيات واضحة كانت قد نزلت بهذا الشأن واستنبط منها ذلك.

تذكير:

بناء على أن حقيقة المعرفة ليست كشف ما هو خارج عن الدائرة الفكرية لأهل الفكر بل إن كل ما هو محل اتفاق آراء العلماء في عصرنا هو الحق وإلا فهو باطل، وإن كان يخلص المفكر من تحمل أعباء مسألة المعرفة من حيث بيان المعيار الثبوتي للصحة والسقم وكذلك الميزان الإثباتي للصواب والخطأ بالنسبة للموضوع المتفق عليه، إلا أنه إذا أراد أحد أن يعرض فكرة خلاف الرأي المتفق عليه بين أصحاب النظر، يجب عليه - والحالة هذه - أن يعتبر المعيار الثبوتي والميزان الإثباتي هو ذلك الشيء المتفق عليه فيكون الواقع - والحالة هذه - هو ما كان محل اتفاق علماء العصر.

التفسير المادي لحقيقة المعرفة:

اتضح لحد الآن، وبناء على البحث حول المعرفة، ما هو لازم اعتبار العلم وسيلة، وما هو لازم اعتبار كل ما كان مورد اتفاق العلماء حقاً، وأن حقيقة المعرفة الإجماعية هي التي تنتج الواقع، لا أنها تعرض الواقع الثابت قبل المعرفة. أما الآن فنشير إلى لازم التفسير الآخر للمعرفة – والذي بحثناه سابقاً – وهو أن المعرفة تتحقق بواسطة الحس فقط وأن أعصاب الحس تؤثر في الظواهر الخارجية فضلاً عن التأثير بها، وأن حاصل التأثير والتأثر المتقابل بين الأشياء في الخارج وأعصاب الحس في الداخل هو نفس الواقع، وهو نفس متعلق المعرفة لا الظواهر الخارجية عن محيط الأعصاب. وهكذا فإن الواقع ومتعلق المعرفة سيكون نفس هذا التأثير والتأثر المتقابل بين الأشياء والحس. ويكون المعيار الثبوتي للصحة والخطأ (في المعرفة) التطابق مع هذه الحصيلة الناتجة عن التأثير والتأثر المتقابل.

ولازم هذا التفسير هو انفصال الإنسان عن العالم الخارجي وعدم امتلاكه أية معلومات صحيحة عن خارجه أبداً. وهذا بدوره خلط بين مقدمات المعرفة وحقيقتها؛ إذ:

أولاً: إن المعرفة لا تنحصر في وسائل الحس و الأعصاب.

ثانياً: إن المعرفة التي هي أمر مجرد و منزه عن المادة – لن تكون عين هذا التأثير والتأثر المتقابل بل القيام بنشاطات فيزيائية أرضية لظهور أمر ميتافيزيقي باسم «المعرفة» – كما عرضنا سابقاً – فضلاً عن أن أهم طريق للمعرفة هو تلك المعرفة الشهودية للنفس التي تقترن بمراحل الطبع والمثال والعقل المجرد. وبطي هذه المراحل الثلاث للدرجات المتعددة، يتحقق الواقع ومعرفته لدى النفس.

ثالثاً: إن حقيقة كل شخص تختص به، ولن يوجد أبداً واقع مشترك بين

أفراد البشر كافة، لأن التأثير المتقابل بين كل شخص والواقع يختلف من شخص لآخر، وبالتالي فإن أياً من المفكرين لا يمكنه الإطلاع على أفكار الآخر، في حين أن الأمر ليس كذلك، بل إن كثيراً من المفكرين يهضم أفكار غيره بشكل جيد ليقبل بها بعد ذلك مع أنهم من حيث الأعصاب الحسية مختلفون عن بعضهم ولا يتساوون في مشاهدة المحسوس.

اعتبار حقيقة المعرفة تجريبية:

فريق آخر اعتبر التجربة العملية معياراً ثبوتياً لكمال المعرفة و نقصها، أي أن الفكرة الصحيحة هي تلك التي تأتي صحيحة في التجربة، وكل ما لم تثبت التجربة فهو ليس بصحيح. وهذا هو محور امتلاك الحقيقة أو افتقارها، لا أن تكون التجربة العملية دليلاً على الحق والصحة بل إن الموضوعية للتجربة نفسها لا أنها طريق فحسب. وهذه النظرية تختلف كثيراً عن نظرية اعتبار العلم وسيلة نفعية، لأن معيار حقانية الفكرة وفق تلك النظرية هو فائدتها ونفعها، أما في هذه النظرية (تجريبية المعرفة) فلا حديث عن الربح والخسارة بل عن تطابق الفكر مع التجربة وعدمه. وعلى أساس هذا التفسير:

أولاً: تكون المعارف التي لا تخضع للتجربة العملية فاقدة للمعيار الثبوتي للحق والباطل، مثل كثير من المبادئ التصديقية التي تشكل الأساس لقضايا كثيرة؛ من قبيل امتناع اجتماع النقيضين أو الضدين أو المثليين، وكاستحالة الدور وبطلان التسلسل وما شابه ذلك، والتي لا يخضع أي منها للتجربة، في حين أن اليقين بأي مطلب علمي رهين بهذه السلسلة من المبادئ التصديقية.

ثانياً: إن الواقع يتبدل بتغير التجربة العملية وتكون الحقيقة نسبية لا ذاتية، في حين أن لكل شيء - سواء كان يخضع للتجربة أو لا - وصفه وحكمه الخاص،

وليست العلوم النظرية كالعلوم العملية أبداً كي يكون واقعها مستنداً إلى عمل الإنسان.

ثالثاً: لا يخضع أي من الماضي أو المستقبل للتجربة فعلاً لأن كليهما معدوم بالفعل ولا يكون أي معدوم قابلاً للتجربة وإن كان أصحاب مثل هذه النظريات يقبلون كثيراً من المحاذير المذكورة إلا أن المحور الأصلي لأسسهم هي النظرة المادية للفكر والروح المفكرة التي ثبت تجردها في البحوث السابقة بشكل كامل.

نفس الأمر والمعيار الثبوتي للمعرفة على أساس تجرد حقيقة المعرفة والتوسع في الوجود:

آخر نظرية وأحسنها في تبين المعيار الثبوتي لصحة المعرفة وخطئها هي تلك التي تستند إلى تجرد أصل الفكر، وكذلك التوسع في عالم الوجود وتعميمه على عالم الطبع والمثال والعقل. وهي عبارة عن مطابقة الفكر مع نفس الأمر. والمقصود من نفس الأمر هو أن للشيء في حد ذاته - وبقطع النظر عن أي عارض ووصف، وبغض النظر عن تحققه في ذهن المفكر أو الخارج مقابل الذهن - حقيقة وواقعاً معيناً لا سبيل إلى تغييره أبداً. وبالطبع فإن لكل موجود نازل حضوراً في عالم المثال المجرد العالي، ولكل الموجودات الطبيعية والمثالية والعقلية حضوراً ووجوداً في مراحل أعلى، وبالتالي فإن جميع المراتب من فيض الوجود الواسع ستكون متحققة في بساطة الحقيقة بنحو اللف الجامع لكل نشر والمنزه عن أي تكثر يزاحم بساطة الوجود، ستكون متحققة.

الانتقاد الأول الموجه لنفس الأمر:

قد يقال - أحياناً - إنه يجب حذف (نفس الأمر) من قاموس المعرفة

البشرية، لأن البشر لاسبيل لهم لمعرفة كنه حقائق الأشياء الـ (نومن) بل إنهم يتوصلون إلى أوصاف الأشياء وظواهرها وخواصها الـ (فنومن). وبناء على هذا فإن (نفس الأمر) لا يمكنه أن يخضع للتقييم والتطابق الثبوتي للمعارف.

الرد على النقد الأول:

إن هذا الكلام ليس صحيحاً إذ:

أولاً: إن التوصل إلى كنه بعض الأشياء متيسر للإنسان لأن الإنسان يشاهد - بالعلم الحضورى - ذاته، ويدرك - بالشهود - قواه ووسائله المدركة والمحركة، ويرى - بالحضور - أوصافه النفسية وملكاته الروحية، ويشهد - بوجوده - أفعاله وآثاره، وهو شاهد - حضوراً - كل أثر يكون معلولاً له، وهو واع ومطلع على سلسلة علله بمقدار سعة وجوده وإلى الحد الذي يستطيع فيه المعلول أن يدرك علته. وإن حصر اطلاع البشر على الفينومينات إنما ظهر على أثر الغفلة عن علمه الشهودي، هذا أولاً.

وثانياً: على فرض انحصار علم الإنسان بالظواهر وأوصاف الأشياء فإن لنفس تلك الظواهر والعوارض حقائق (نفس الأمرية)، لأن تلك الظواهر، وإن كانت تعتبر (فينومن) بالنسبة إلى موصوفاتها، إلا أنها تعتبر (نومن) بالنسبة إلى ذاتها أي ذاتاً و حقيقةً نفس الأمرية؛ لأنه سيكون لنفس تلك الأوصاف واقعاً - وفي حد ذاتها - بقطع النظر عن الذهن والخارج.

النقد الثاني الموجه لنفس الأمر:

و أحياناً يقال إن جعل (نفس الأمر) معياراً، لا يحل المشكلة إذ لا يزال السؤال «بماذا تقاس مثل هذه القضايا كي يتبين صوابها من سقمها» باقياً.

الرد على النقد الثاني :

و هذا أيضاً غير صحيح لأنه:

أولاً: إن الذين قالوا بنفس الأمر جعلوه المعيار الثبوتي لصدق القضايا الذهنية أو الحقيقية و كذبهما، كما أن بحثنا الحالي سيستمر في نفس هذا المجال، وإذا كان هنالك إبهام فهو في مقام إثبات الخطأ و الصواب لا في مرتبة الثبوت.

ثانياً: إذا كان طريق التشخيص وما هو الشيء الفلاني في حد ذاته - يقع النظر عن الذهن والخارج نظرياً، فسينتهي إلى البديهي و لا ينبغي احتساب الصعوبة في مقام الإثبات على الصعوبة في مقام الثبوت.

ثالثاً: إن البحث في ذاتيات الأشياء ومقوماتها الداخلية يجب أن يكون بقطع النظر عن الذهن والخارج، وإن كان الذهن هو ظرف تحليلها وبحثها، لكن الوجود الذهني لتلك الأشياء ليس محور التطابق، بل يجب أن يذكر الأمر بحيث يتضح أن للذهن حالة ظرفية فقط، لا أن يكون طرفاً في التطبيق. وبين هذين المطلبين فرق كبير.

النقد الثالث الموجه لنفس الأمر:

و قد يوجه النقد التالي لاعتبار نفس الأمر ملاكاً للتقييم وهو: كيف يمكننا الوصول إلى صحة معرفة الشيء الذي لا تحقق له في الخارج أصلاً، كالأشكال الهندسية أو ماله وجود لكنه معدوم فعلاً أو لا يحظى بالثبات - بالفعل - بل هو في حالة من التغير والتبدل المستمر، إذن يجب علينا أن نعتبر المعيار والملاك خصوص الموجود الفعلي الذي يقبل الخضوع للتجربة والاختبار.

الرد على النقد الثالث:

إنه لو كان الطريق الوحيد لإثبات المعرفة وخطئها هو الاختبار الحسي، لصحّ توجيه النقد أعلاه ولكانت النتيجة أن القضايا التاريخية والمسائل الرياضية وأمثالها غير قابل للإثبات؛ إلا أنه لم يحن بعد بحث إثبات الصحة والخطأ في المعرفة. وسيتبين عندها، أن التجربة العملية قسم من طرق إثبات صواب المعرفة، وأن أساس طريق الإثبات شيء آخر، والذي يستطيع أن يلحظ أي شيء في ظرف تحققه أعم من الماضي، الحاضر، أو المستقبل، وأعم من الذهن والخارج، وكذلك أعم من مقام ذات الشيء بقطع النظر عن دائرة تحققه، كالبحث في المقومات الداخلية للأشياء التي تتشكل بقطع النظر عن جميع ظروف التحقق.

طريق الخطأ إلى العلم الحضورى:

تذكير: تقسيم المعرفة إلى الصحيحة والخطئة في العلم الحضورى أمر واضح، إذ قد يتطابق المعلوم بالذات مع المعلوم بالعرض، الذي هو خارج من دائرة ذات العالم، وقد يخالفه. أما في العلم الحضورى والشهودى، حيث يدرك الشاهد عين العالم المنفصل، فلا سبيل للخطأ إليه، لأنه ليس هناك تعدد واختلاف بين العلم والمعلوم كي يتطابقا أو لا يتطابقا؛ لكنه قد ينفذ إليه الخطأ وذلك في الحالة التي يختلف فيها ما يشاهد العارف في مثاله المتصل عن مثاله المنفصل. ويوكل طريق تشخيص الخطأ والصواب في العلم الحضورى إلى البحث الثانى الذى يتعلق بمقام الإثبات.

المنطق والمعيّار الإثباتى لخطأ المعرفة وصوابها:

كان البحث الأول لحد الآن يدور بشكل أساس حول المعيار الثبوتى

للمصلحة والخطأ في المعرفة ووصل الدور الآن لتناول البحث الثاني الذي يتبنى طريق إثبات الخطأ و الصواب فيها، أي بأية وسيلة و أداة يمكننا معرفة أن المعرفة الفلانية صحيحة أو خاطئة.

في البحث الأول عرضنا معايير مختلفة، من قبيل الرأي القائل بأن حقيقة المعرفة أداة وليست كاشفاً؛ وبناء عليه فإن المعرفة الصحيحة هي تلك التي تقع نافعة في العمل، وإن العلم الذي لا نفع فيه ليس حقاً وصواباً. أو القائل بأن لا وجود للواقع خارج توافق علماء العصر والمعرفة الصحيحة هي تلك التي تطابق ما يتوافقون عليه. أو الرأي الذي يعتبر الفكرة الصحيحة هي تلك التي تطابق التجربة و أن الفكر الذي لا تثبته التجربة فكر مزيف وغير صحيح.

كذلك اتضح الفرق بين اعتبار العلم وسيلة و أداة وبين اعتبار التجربة هي المعيار، فإنه وإن عرض كل من أصحاب النظريات الخاصة - في البحث الأول - الطريق الإثباتي للمعرفة أيضاً طبق أسسهم الثبوتية، لكن الطريق المقبول في البحث الثاني هو ذلك الذي يتكفل به منطق ارسطو فقط؛ وهو أنه يمكن الوصول إلى المعرفة النظرية والمعقدة عن طريق المعرفة البديهية والواضحة، ولا يوجد طريق آخر غير إرجاع الفكر المركب إلى الفكر البسيط، وإيكال العلم النظري إلى البديهي.

(القياس) الأسلوب الوحيد لإثبات الخطأ والصواب:

أوضحنا - سابقاً - أصل المطلب، وهو تقسيم العلم إلى النظري والبديهي، وإرجاع النظري إلى البديهي، وأنه لو لم يكن هناك وجود للعلم الضروري والبديهي، خاصة أول الأوائل، أي استحالة اجتماع النقيضين، لما وجدت فكرة أبداً في ذهن أحد. وهذا لأن هذا المطلب الأولي في عالم العلم هو مظهر للوجود

المحض في عالم العين حيث إنه لو لم يكن الوجود المحض أي الواجب تعالى لما وجد أي موجود في عالم الوجود.

وعرضنا نماذج كثيرة من العلوم البديهية مثل امتناع الدور وضرورة ثبوت الشيء لنفسه وأمثال ذلك، واستعرضنا كيفية إحلال العلم النظري في قالب العلم البديهي بلحاظ الصورة و مادة القياس العقلي - مما لا حاجة لإعادته.

والغرض الأساس هو إيضاح أن طريق التشخيص وتمييز الحق عن الباطل، لجميع النظريات المذكورة هو القياس العقلي، لأنه بناء على قاعدة اعتبار العلم وسيلة وسلب حيثية كشف الواقع عنه (أي المذهب النفعي)، فالعلم الحق هو الذي يكون نافعاً حين العمل، ومن ثم فإنّ الفكرة المعنية أن تبين - بعد الخضوع للاختبار العملي - أنها كانت نافعة و مفيدة، نفهم أنها حقّة وإلا فهي باطلة. والتعبير المنطقي لذلك هو ان يقال أن الفكرة الفلانية كانت نافعة في الاختبار العملي، وكل فكرة نافعة في الاختبار العملي صحيحة. إذن فالفكرة الفلانية صحيحة.

أولاً: إن هذا الاستدلال وعلى أسلوب الشكل الأول للمنطق الأرسطي.

ثانياً: إن أساس كل استدلال هو القانون الكلي الذي ينهض بالاستدلال.

و القانون الكلي الذي ذكر على هيئة كبرى في القياس المذكور لم يتحصل عليه عن طريق التجربة أبداً، بل هو بذاته فكرة بديهية على زعم أصحاب النظرية السالفة، وهو بذاته معيار ولا يحتاج إلى أي معيار آخر.

كما أن القياس هو أيضاً طريق تشخيص الخطأ و الصواب الوحيد لدى أصحاب نظرية «التصويب» التي ترى الواقع هو ما وقع عليه توافق علماء العصر؛ لأنهم (أي المصوبة) يستدلون على فكرتهم بالطريقة التالية: إن الفكرة الفلانية

تطابق الرأي الذي اتفق عليه علماء العصر، وكل فكرة طابقت الرأي الذي اتفق عليه علماء العصر صحيحة، فالفكرة الفلانية صحيحة إذن.

كذلك لا مجال للتهرب من استخدام القياس العقلي من قبل أصحاب المذهب التجريبي لإثبات نظريتهم، وإن معيار الحق لكل فكرة هو نجاحها في التجربة العملية؛ لأن أصحاب هذه النظرية - أيضاً - قادرون على التشخيص بطريقة القياس العقلي فقط، فإن كبرى قياسهم هو «وكل ما كان في التجربة ناجحاً فهو حق» [أو: وكل ما أثبتته التجربة فهو حق] وهذه الكبرى أيضاً قانون عقلي لم يخضع للتجربة وهو معيار لا أنه بحاجة إلى التجربة كي تثبت.

وحتى لو اتخذ الاستدلال صورة رياضية، نظير قياس المساواة، فإنه لا يخلو من القياس أيضاً، وبدونه لا يكون منتجاً، ومثاله: $a = b$ ، $b = c$ ، $a = c$ فإن هذا القياس لا يكون منتجاً إلا إذا صدق القانون الكلي: «مساوي المساوي لشيء مساوٍ لذلك الشيء». وإن لم تصدق هذه الكبرى فإن الشكل الرياضي الآنف لا يكون منتجاً أبداً. ومثال أنصف ب، ب نصف ج، فهو لا ينتج أبداً: أ نصف ج، لأن القانون الكلي الذي يقول: إن نصف النصف نصف، لا وجود له.

الفرق بين القياس التجريبي والاستقراء:

يجدر الانتباه إلى أن العلوم التجريبية ليس فقط تستفيد من التجربة العملية بشكل واسع، بل إنها - في بعض الموارد - ليست قابلة للتطور أصلاً من دون التجربة إلا أن قيمة العمل وتأثير التجربة ودورها في تأمين مواد القياس وإن كان ضرورياً، ولكنها لا تبلغ تمامها من دون الاستمداد من المبادئ العقلية والأصول غير التجريبية. لهذا كان هناك فرق عميق بين التجربة التي تفيد القطع وبين الاستقراء الذهني الذي هو عبارة عن الحس المتكرر فقط من دون انضمام قانون

عقلي، الأمر الذي دعا لأن يكون القياس التجريبي حجة، وكان الاستقراء الذي هو تكرار الحسّ دليلاً ظنياً فقط ولا استعمال واسع له في العلوم والمعارف العقلية.

شرط إثبات الفرضية عن طريق التجربة:

هنا لابد من التذكير بهذه النقطة التي أشير إليها سابقاً وهي لو أنّ شيئاً كان منتجاً في التجربة العملية، وإن كان بصورة قياس عقلي، فإنه لن يكون مثبتاً صحة الفرضية الخاصة ما لم يثبت أنه لا وجود لفرضية أخرى مخالفة.

وإن هذا الأثر المطلوب في التجربة يترتب على فرضية خاصة دون أن يكون لازماً عاماً أو أثراً مشتركاً لعدة فرضيات، كما أن تجربة الخسوف والكسوف وسائر المسائل الرياضية للنجوم والهيئة (لا أحكام النجوم)، وإن كانت تنتج على صورة القياس الأرسطي إلا أنها لم تكن أبداً لتثبت الفرضية البطليموسية، إذ لا تثبت النتيجة القطعية لفرضية الشمس المركزية إلا عندما تعرض هذه الفرضية بصفة الفرضية الوحيدة الممكنة و لا تكون هناك أية فرضية أخرى بشأن علاقات الخسوف والكسوف وطلوع النجوم وغروبها أبداً.

الحاجة إلى المعيار الثبوتي والإثباتي للخطأ والصواب في المعرفة الشهودية:

إن بحث إثبات الصواب والخطأ يطرح عادة في الأفكار الحصولية وتنظيم القضايا المنطقية ولا يطرح في مجال العلم الحضوري، مع أن الكشف متعارضة فيما بينها وقد تنفي بعضها أحياناً. وكما تظهر ضرورة المعيار الثبوتي والميزان الإثباتي للصحة و الخطأ من تعدد الأفكار الحصولية المتعارضة فإن ضرورة المعيار والميزان المذكور تظهر من التعارض في المشاهد المتخالفة في العلم الحضوري أيضاً. وهنا يجدر التذكير بعدة نقاط:

طرق حصول الخطأ في العلم الشهودي:

أولاً: إن علة نفوذ الخطأ في الكشف والشهود قد يكون على أثر خلط المثال المتصل بالمثال المنفصل، أي يعتبر السالك غير الواصل ما يراه في عالم المثال المتصل جزءاً من عالم المثال المنفصل، وبما أنه لا وجود لأي فطور أو تفاوت وخلاف في المثال المنفصل كونه الصنع البديع للخالق المنزه من كل عيب ونقص، فإن السالك يظن أنه رأى الحق غير المشوب، كما في الرؤى غير الصادقة حيث تتمثل الهواجس النفسانية ويظن الرائي أن جزءاً من أجزاء النبوة الإنبائية (لا التشريعية) قد صارت من نصيبه؛ في حين أن أفكاره الخاصة و أوصافه المخصوصة قد تمثلت له.

وقد ينتبه على أثر مدركاته القبلية و معتقداته السابقة و بالعين الحولاء إلى عالم المثال المنفصل فيرى ذلك بنظرته الخاصة و من زاوية عينه الحولاء. ولهذا قد يشتبه أو يشاهد الحق في المثال المنفصل أو أعلى من عالم المثال، لكن الاشتباه يعرض له بعد تنزله من حالة الشهود التي هي دولة مستعجلة إلى نشأة العلم الحسولي أي عندما يريد أن يشرح مدركاته (التي حصل عليها) في قالب الأفكار البشرية، وذلك لأنه مسبق بسلسلة خاصة من الأفكار.

الشهود المعصوم والشهود المشوب بالخطأ:

الثاني: كما أن العلم الحسولي على قسمين نظري وبديهي، وأن النظري يرد فيه الخطأ، لكن البديهي مصون من الخطأ، وأنه لصيانة الضروري من الخطأ يجب جعل البديهي هو الأصل، وإيضاح النظري في ظله؛ فإن العلم الشهودي أيضاً قسمان: الشهودي المعصوم عن الخطأ، والشهودي المشوب. الشهود المعصوم عن الخطأ هو شهود الأنبياء و الأولياء الإلهيين الذين هم مصونون في تلقي المعارف،

ومعصومون كذلك في حفظ ذلك في المخزن العلمي، ومحفوظون أيضاً في إبلاغه وإملائه من أي اشتباه. أما الشهود المشوب بالخطأ فهو كشف وشهود العرفاء من غير المعصومين، الذين أشير إلى بعض من أسباب اشتباهاتهم. ومن أجل الصيانة من الخطأ أو تنزيه ذلك من زيف الاشتباه الطارئ يجب جعل كشف المعصوم أصلاً و تصحيح كشف غير المعصوم في ظله، كما صرح بذلك السالكون الشاهدون.

إرجاع الشهود المشوب إلى شهود المعصوم وصعوبات ذلك:

الثالث: على الرغم من أن شهود المعصومين (عليهم السلام) مصون من الزيادة والنقصان وينبغي أن يكون مرجعاً لتشخيص صحة و سقم شهود غير المعصومين، إلا أن كيفية إرجاع الشهود المشوب إلى الكشف الخالص والمعصوم ليس ميسوراً للجميع، كما أن إرجاع النظري إلى البديهي ليس ميسوراً لكل أحد مع كون البديهي مرجعاً لتشخيص صحة النظري وسقمه؛ ولهذا قد تبدر غفلة حين الإرجاع، ويكون أحد أقسام المغالطة حجاب الإرجاع الصحيح. طبعاً إن طريق ارتباط النظري بالبديهي معصوم، ولو قطع السائر ذلك بشكل صحيح لكان مصوناً من الخطأ؛ ولهذا سميت قوانين المنطق ميزاناً عاصماً، إلا أن السالك أحياناً قد يقع أسير مغالطة من المغالطات أثناء سيره وسلوكه، لكن هذا آخر طريق لعلاج المعرفة الصحيحة.

وزن الشهود المشوب، بالأصول البرهانية للحكمة المتعالية والعرفان النظري:

الرابع: إن الحكمة المتعالية و العرفان النظري ميزان جيد من أجل تشخيص الشهود المشوب من الكشف الخالص، أي إن السالك الشاهد، وإن لم ير احتمالاً

للخلاف حين الشهود إلا أنه وبعد التنزل من منزلة شهود القلب والهبوط إلى منزلة الفكر يحتمل أن ما شاهده لم يكن صحيحاً. فإذا كان له توصل إلى كشف المعصوم (عليه السلام) واستطاع الرجوع ثانية إلى نشأة الشهود وجعل الكشف الأصيل معياراً لشهوده الخاص وحصل على الطمأنينة فقد نجا من الأهواء والاضطراب الفكري. وإلا فإن أفضل طريق من أجل تشخيص الأصيل والخالص من الدخيل والمشوب هو الإستمداد من الأسس المتقنة المتعالية، وهذا ليس لأن الفلسفة أعلى من العرفان، بل لأن الفلسفة الإلهية مع كل الشوكة والهيبة التي تتمتع بها هي في ساحة العرفان كالمنطق في ساحة الحكمة والبرهان: أي إن لها جنبه ميزانية وآلية. ولهذا فإن الدخول إلى ساحة العرفان الميمونة غير ميمون لغير المطلعين على أسس البرهان.

أمل أن تكون معرفة الله من نصيب كل المفكرين الإلهيين ...

يا خير معروف عُرِف.. يا سرور العارفين.. مَنْ علينا بمعرفتك.. بحق محمد

وآله الذين بك عرفوك..



الفهرس

الصفحة

الموضوع

المقدمة

١	موقع نظرية المعرفة.....
١	المنطق و الفلسفة و نظرية المعرفة.....
٣	آراء المفكرين حول المعرفة.....
٦	أحكام نظرية المعرفة.....
٩	كيفية حصول النتيجة بعد المقدمات.....
٩	المعرفة عند الإسماعيلية.....
١١	اختلاط المسائل الفقهيّة و الأصولية بتحقيقات علم الكلام.....
١١	العقائد القديمة.....
١١	آراء القدماء و العلوم الحديثة.....
١٣	اختلاف التحقيقات الكلامية و الفلسفية و العرفانية في مسألة العرفان.....
١٨	سر خمول علم المعرفة عند القدماء من أهل السُّنة.....
٢٠	تقسيم العلم إلى حصولي و حضوري.....
٢٢	إتحاد العالم و العلم و المعلوم بالذات.....
٢٢	مسألة الوجود الذهني و دوره في علم المعرفة.....
٢٤	العلاقة بين الكلي و الجزئي.....

الموضوع	الصفحة
كيفية الوصول إلى الكليات وصلة علم المعرفة بعلم وجود المعرفة	٢٥
مساواة المعرفة مع الوجود	٣٠
نقطة بدء المعرفة الشهودية للنفس	٣٠
الغفلة عن الشهود و الخلط بين المفاهيم و الحقائق الفطرية	٣١
عمل المنطق	٣٤
دور الفلسفة	٣٦
فطرية بعض المفاهيم	٣٧
آراء المفكرين في باب المنطق	٣٨
التغاير و التناسب بين المنطق و علم المعرفة	٤١
المسائل الأساسية في علم المعرفة	٤٢
انتزاع المعقولات الأولية	٤٧
كيفية قبول الوجودات المختلفة للإدراك	٤٩
اختلاف المعقول الثاني المنطقي و المعقول الثاني الفلسفي	٥٢

الفصل الأول

أركان و مباني المعرفة

تعريف المعرفة	٦٣
أركان المعرفة	٦٣
منكرو المعرفة	٦٤
السوفسطائيون	٦٤
الشكاكون	٦٤

الموضوع	الصفحة
الماديون.....	٦٤
الغيب و الشهادة وسعة دائرة المعرفة.....	٦٥
دور المعلم في المعرفة.....	٦٦

الفصل الثاني

مسألة المعرفة في الآيات القرآنية

مسألة المعرفة في القرآن الكريم.....	٧١
الركن الأول - المعلوم - في القرآن الكريم.....	٧٢
خلو القرآن الكريم من البحث حول أصل الواقع.....	٧٢
الوجود و العدم و عناوين الحق و الباطل في الكتب السماوية.....	٧٣
خلو القرآن الكريم من البحث حول أصل الذات المقدسة لله تعالى.....	٧٤
الأسماء و الآيات الإلهية في آيات القرآن الكريم.....	٧٤
سورة التوحيد و إخلاص الوجود لله سبحانه.....	٧٥
خلق العالم و ابتدأؤه في الآيات القرآنية.....	٧٥
طريق العقل و هداية الوحي في الآيات القرآنية.....	٧٧
النظام الداخلي لعناصر الخلقة في لسان الآيات.....	٧٨
تدبير النظام و كيفية وساطة الملائكة.....	٧٩
النظام الثنائي للملك و الملكوت (الغيب و الشهادة) و الزمام الواحد لهما.....	٨٢
بيان المسائل الدنيوية و الأمور الإعتبارية في القرآن الكريم.....	٨٢
الركن الثاني و الثالث للمعرفة - العالم و العلم - في القرآن الكريم.....	٨٣
بدهة المعرفة و العلم.....	٨٤

الموضوع	الصفحة
العلم و المعرفة البديهية	٨٤
الآيات القرآنية بشأن علم الإنسان و معرفته	٨٥
القسم الأول: الحث على التعلّم	٨٥
القسم الثاني: توبيخ المتهاونين	٨٥
القسم الثالث: تعظيم العلماء	٨٥
القسم الرابع: ذم التقليد	٨٦
القسم الخامس: تكريم العلم	٨٨
الركن الرابع: معرفة العلم في القرآن الكريم	٨٩
درجات العلم و العالم	٩١
طرق المعرفة	٩٢
وسائل المعرفة	٩٣
حُجب المعرفة	٩٤

الفصل الثالث

عرض مزاعم منكري المعرفة في القرآن الكريم

عدم طرح زعم أهل السفسطة في القرآن	٩٩
عرض مزاعم المشككين من منظور القرآن	١٠٠
جذور الشك و إنكار اليقين	١٠٣
لعب المشككين و الإنسان العطشان	١٠٦
طرح إدعاء الماديين في القرآن الكريم	١٠٦
تكذيب الملحدين للوحي و النبوة	١٠٧

الموضوع	الصفحة
التحليل الأسطوري للوحي و النبوة	١٠٨
التحليل النفسي للأنبياء و اتهامهم بالجنون	١١٠
ادعاء الملحدين المدّعين للديانة	١١١
المعرفة و حسيّتها لدى الماديين	١١٢
سرّ النظرة المادية للكون و إنكار الأنبياء	١١٢
العقل و المدركات العقلية عند الحسين	١١٢
نقل المجادلات الحسية للماديين مع الأنبياء	١١٢
تبليغ المعرفة الحسية في أطرٍ دينية	١١٥
خلفيّة الإتجاه الحسي في تاريخ بني إسرائيل	١١٦
الاتجاه الحسي لدي بني اسرائيل وأرضية تزوير السامري	١١٧
النزعة الحسية لبني إسرائيل و أرضية استخفاف فرعون	١١٩
النزعة الحسية و محاجة نمرود مع إبراهيم الخليل (عليه السلام)	١٢٣
اعتماد المعرفة الحسية على المعرفة العقلية	١٢٤
العلم و اليقين و اختلافهما عن الظن و الشك	١٢٥
فقدان اليقين في المعرفة الحسية	١٢٦

الفصل الرابع

وجود خطأ و طرق تشخيص الاشتباه

ظهور الإلتباس و وجود خطأ	١٣٣
العلة الفاعلية للخطأ و الإلتباس	١٣٤
وجود طريق لتشخيص الإلتباس	١٣٤

الموضوع	الصفحة
الطريق الباطنية و الخارجية للمعرفة	١٣٥

الفصل الخامس

المصادر و الأصول الموضوعية و المعارف الفرضية

المصادر و الأصول الموضوعية	١٤١
افتراض الإستفادة من الفرضية في العلوم	١٤٢
فرضية التغير الدائم للعلوم و إنكار الضرورة و اليقين	١٤٣
فرض إثبات الفرضيات أو إبطالها	١٤٦
الإعتقاد بفرضية العلوم و جذور ذلك	١٤٧
الإستناد إلى الفرضية و السقوط في التشكيك	١٥١

الفصل السادس

المعرفة العقلية و المعيار المنطقي

طريق العقل و دور المنطق في توزيعه	١٥٧
قسما المنطق	١٥٧
المزاعم الخاطئة حول تاريخ المباحث المنطقية	١٥٨
الأبواب الأصلية في المنطق و مباحث المقدمات فيه	١٥٩
المباحث الصورية في المنطق و كتاب القياس	١٦٠
الصناعات الخمس و البحث عن مواد القياس	١٦٢
الأقيسة البرهانية	١٦٣
الأقيسة الشعرية	١٦٤

الموضوع	الصفحة
الأقيسة الخطابية	١٦٥
الأقيسة الجدلية	١٦٥
أقيسة المغالطة	١٦٥
أنواع الأقيسة و حكم القرآن فيها	١٦٦
أقسام اليقينيات	١٧١
الأوليات	١٧٢
الفطريات	١٧٤
الحسيات	١٧٥
التجريبيات	١٧٩
المتواترات	١٨١
الحدسيات	١٨١

الفصل السابع

ثبات القضايا و الحركات العلمية

ثبات القضايا العلمية و التغيرات التاريخية للعلوم	١٨٥
الحركات العلمية و ظهور العلوم الجديدة	١٩٤
إشكال الرجل اليوناني على الحركات العلمية	١٩٤
جواب سقراط على الاشكال	١٩٥
اشكال الشيخ الرئيس ابن سينا على رد سقراط	١٩٥
جواب أفلاطون على الاشكال	١٩٦
إشكال ابن سينا على أفلاطون	١٩٧

الموضوع	الصفحة
الاشكال على المبنى الفلسفي	١٩٧
الاشكال المنطقي	١٩٧
رد الشيخ ابن سينا على الاشكال	١٩٨
اشكال الفخر الرازي على جواب الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله)	١٩٨
جواب صدر المتألهين على الاشكال	١٩٩
حاجة المنطق إلى الفلسفة	١٩٩

الفصل الثامن

المعرفة الشهودية و العلم المفهومي

مبدأ عدم التناقض و المفاهيم المأخوذة فيه	٢٠٥
العلم الحسولي و العلم الحضورى	٢٠٥
معرفة النفس و العلم الحضورى بها	٢٠٦
شك ديكارت في معرفة النفس و محاولته لدفع ذلك	٢٠٦
برهان ابن سينا في استحالة معرفة النفس	٢٠٧
براهين شيخ الإشراق في استحالة العلم الحسولي	٢٠٧
البرهان الأول لشيخ الإشراق	٢٠٨
البرهان الثانى لشيخ الإشراق	٢٠٨
المعرفة الشهودية للنفس و انتزاع مفهوم الوجود	٢٠٩
مفهوم العدم و طريقة انتزاعه	٢١٠
المعرفة الشهودية للنفس و فهم الوحدة و الثبات و التجرد	٢١١
معرفة الله الشهودية بذاته و الحضورية بالمجردات	٢١٤

الصفحة

الموضوع

الفصل التاسع

العلم والإيمان

- ٢١٩..... الاعتقادات العلمية و العلاقات الإيمانية
- ٢٢٠..... الإيمان و المعرفة الشهودية
- ٢٢١..... الشهود الجزئي و تزلزل الإيمان
- ٢٢١..... الشهود الكلي و صحّة و ثبات الإيمان
- ٢٢٢..... الشهود الكلي و عصمته
- ٢٢٣..... الإيمان و المعرفة الحسولية و المفهومية
- ٢٢٤..... المعرفة العقلية و الإيمان الثابت الصحيح
- ٢٢٤..... الوهم و الخيال و تزلزل الإيمان المستند إليهما
- ٢٢٦..... إنكار اليقين و انفصال العلم عن الإيمان
- ٢٢٨..... ترابط العلم و الإيمان في القرآن الكريم
- ٢٣١..... المعرفة الشهودية و الميثاق الإلهي للإنسان في آيات القرآن الكريم

الفصل العاشر

مصادر المعرفة

- ٢٣٧..... التقسيم الثلاثي بالنسبة إلى عالم الإمكان
- ٢٣٧..... عالم الطبيعة
- ٢٣٨..... عالم المثال
- ٢٣٩..... عالم المعقولات
- ٢٤٠..... التقسيم الرباعي بالنسبة إلى مراتب الوجود

الموضوع الصفحة

الفصل الحادي عشر

أدوات المعرفة

أدوات المعرفة	٢٤٣
الحواس الخمس	٢٤٣
قوة الخيال	٢٤٤
القوة العاقلة	٢٤٤
القوة الواهمة	٢٤٤
القوة المتخيلة أو المتصرفة	٢٤٤
القلب البشري	٢٤٥
وحدة النفس و كثرة أدوات المعرفة	٢٤٦
مراتب تجرّد النفس و سابقة العلوم البشرية	٢٥٠

الفصل الثاني عشر

طرق المعرفة

شهادة المعصومين و الطريق الخارجي للمعرفة	٢٥٧
تزكية النفس و طريق العقل	٢٦٠
طريق الحس و عدم استقلاله	٢٦٠

الفصل الثالث عشر

مراحل المعرفة

مراحل و مراتب المعرفة	٢٦٥
الحسيون و الإتجاه الأفقي للمعرفة	٢٦٥

الموضوع	الصفحة
الاستنباط العقلي و الإتجاه العمودي للمعرفة	٢٦٦
القضايا الشخصية و عدم اعتبارها العلمي	٢٦٦
القضايا الشخصية و القضايا الجزئية	٢٦٧
القضايا الشخصية الخارجية	٢٦٧
القضايا الشخصية و القضايا الحقيقية	٢٦٩
معرفة الأشخاص و معرفة الكلي	٢٦٩
الآراء المختلفة في تحقق معرفة الكلي	٢٧٠
التغيرات الكمية للمفاهيم الشخصية	٢٧٠
أدلة بطلان التغير الكيفي في المفاهيم الشخصية	٢٧١
إرجاع المفهوم الكلي إلى الفرد أو الخيال المنتشر	٢٧٢
معرفة الكلي و الاستنباط العقلي	٢٧٣
المعرفة الأفقية و العمودية لعالم المخلوقات في القرآن الكريم	٢٧٥
معرفة الطبيعية و الاستنباط العقلي منها في القرآن الكريم	٢٧٥
المعرفة الإنسانية و استنباط السنن في آيات القرآن الكريم	٢٧٧
السير العمودي و المعرفة الشهودية	٢٨٠
مراتب و مراحل المعرفة الشهودية	٢٨١
المعرفة من خلال الآي و الشهود القرآني	٢٨٤
إشارة	٢٨٨

الفصل الرابع عشر

أساس المعرفة

علم المعرفة و المعرفة الشهودية للنفس	٢٩١
--------------------------------------	-----

الموضوع الصفحة

- ٢٩٣ نظرية المعرفة و تغييراتها في الآيات القرآنية
- ٢٩٥ الغفلة عن الذات و العمى عن الله
- ٢٩٦ نسيان الله تعالى و الإنساء الإلهي

الفصل الخامس عشر

شرائط المعرفة و موانعها

- ٣٠٤ تقوى الله هو الشرط الأساس للمعرفة في القرآن
- ٣٠٥ حب الدنيا المانع الأساس عن المعرفة
- ٣٠٥ صدأ القلب و عوامله في القرآن
- ٣٠٦ جلاء الصدأ و تطهير القلب
- ٣٠٧ التجافي عن دار الغرور و الصعود نحو النور
- ٣٠٨ إخلاد الكفار و المنافقين إلى الأرض

الفصل السادس عشر

معيار المعرفة

- ٣١٣ معيار الخطأ و الصواب في مقام الثبوت و الإثبات
- ٣١٤ معيار المعرفة و أسسها
- ٣١٤ الآراء المختلفة حول حقيقة المعرفة
- ٣١٦ الآراء المختلفة حول نطاق المعلوم
- ٣١٧ تعريف حقيقة المعرفة كمنتج للواقع
- ٣٢٣ التفسير المادي لحقيقة المعرفة

الصفحة

الموضوع

٣٢٤	اعتبار حقيقة المعرفة تجريبية
٣٢٥	نفس الأمر و المعيار الثبوتي للمعرفة
٣٢٥	الانتقاد الأول الموجه لنفس الأمر
٣٢٦	الرد على النقد الأول
٣٢٦	النقد الثاني الموجه (نفس المعرفة)
٣٢٧	الرد على النقد الثاني
٣٢٧	النقد الثالث الموجه لنفس الأمر
٣٢٨	الرد على النقد الثالث
٣٢٨	طريق الخطأ إلى العلم الحضوري
٣٢٩	المنطق و المعيار الإثباتي لخطأ المعرفة و صوابها
٣٣١	القياس: الأسلوب الوحيد لإثبات الخطأ و الصواب
٣٣٢	الفرق بين القياس التجريبي و الاستقراء
٣٣٢	شرط إثبات الفرضية عن طريق التجربة
٣٣٣	الحاجة إلى المعيار الثبوتي و الإثباتي للخطأ و الصواب
٣٣٣	طرق حصول الخطأ في العلم الشهودي
٣٣٤	الشهود المعصوم و الشهود المشوب بالخطأ
٣٣٤	إرجاع الشهود المشوب إلى شهود المعصوم
٣٣٤	وزن الشهود المشوب بالأصول البرهانية